

FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

ÉTUDE HISTORIQUE
DE LA
DOCTRINE de la LIBERTÉ HUMAINE
CHEZ ORIGÈNE

THÈSE

*Présentée à la Faculté Libre de Théologie Protestante de Paris,
pour obtenir le grade de Bachelier en Théologie
et soutenue publiquement le 16 Mars 1911, à 3 heures*

PAR

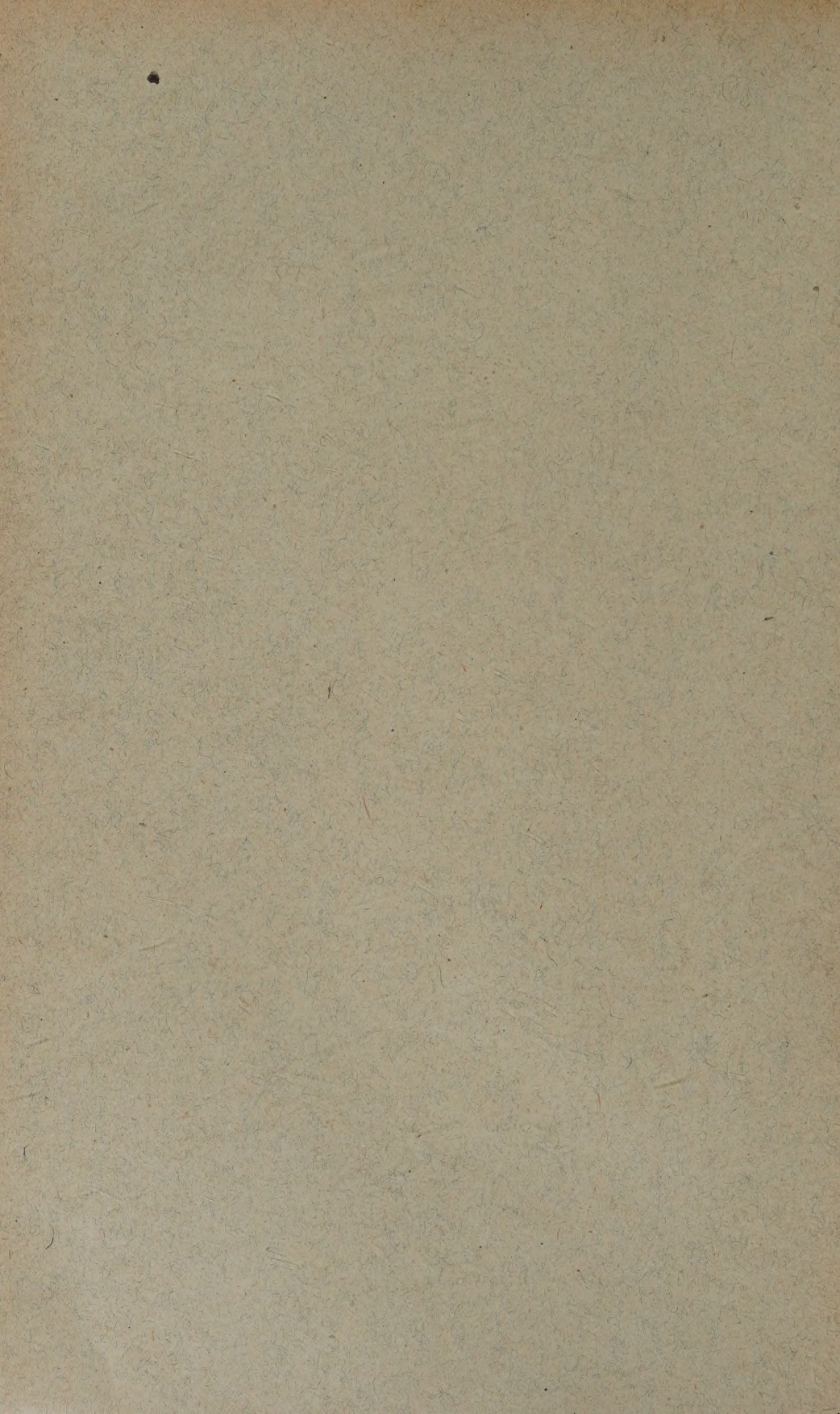
Georges VINARD

ANGERS

IMPRIMERIE COOPÉRATIVE ANGEVINE

17, RUE DU COMMERCE, 17

1911



ÉTUDE HISTORIQUE

DE LA

DOCTRINE DE LA LIBERTÉ HUMAINE CHEZ ORIGÈNE

FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

ÉTUDE HISTORIQUE

DE LA

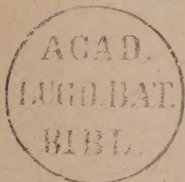
DOCTRINE de la LIBERTÉ HUMAINE
CHEZ ORIGÈNE

THÈSE

*Présentée à la Faculté Libre de Théologie Protestante de Paris,
pour obtenir le grade de Bachelier en Théologie
et soutenue publiquement le 16 Mars 1911, à 3 heures*

PAR

Georges VINARD



ANGERS

IMPRIMERIE COOPÉRATIVE ANGEVINE

17, RUE DU COMMERCE, 17

—
1911

FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

EXAMINATEURS DE LA SOUTENANCE :

M. DE FAYE, *Président de la soutenance.*

MM. DE FAYE,
HENRI MONNIER, } *Examineurs.*
VAUCHER,

La Faculté n'entend ni approuver, ni désapprouver les opinions
particulières du candidat.

A MON PÈRE.

PRÉFACE

L'étude que nous abordons est, comme son titre l'indique, une étude purement historique. Bien qu'elle touche de très près à l'histoire de la philosophie, nous n'avons pas prétendu y faire œuvre de philosophe, encore moins de dogmaticien. Nous nous sommes borné à exposer le plus clairement possible, dans les termes mêmes employés par Origène, la doctrine en question, et à la situer brièvement dans l'ensemble du système d'Origène et dans le grand courant de la philosophie grecque dont elle est tributaire. Nous ne nous dissimulons pas l'imperfection de notre travail ; les difficultés qu'il comporte nous sont apparues alors qu'il était déjà trop tard pour reculer. C'est plutôt une introduction à l'étude de la liberté humaine chez Origène que cette étude elle-même. Nous aurons eu tout au moins le mérite d'avoir rendu abordables à des lecteurs français les textes où Origène traite de cette doctrine. Nous avons donné tous nos soins à la traduction du chapitre des « Principes » qu'il lui consacre spécialement ; et nous nous jugerions récompensé de notre peine si quelqu'un, l'ayant lu grâce à nous, se décidait après nous à entreprendre cette étude que nous n'avons qu'ébauchée.

ÉTUDE HISTORIQUE
DE LA
DOCTRINE DE LA LIBERTÉ HUMAINE
CHEZ ORIGÈNE

INTRODUCTION

L'École d'Alexandrie. — La place d'Origène dans cette École. — Les idées des théologiens prédécesseurs d'Origène sur la liberté.

On peut dire que c'est à Alexandrie que la théologie chrétienne a pris naissance, vers la fin du deuxième siècle. Dans cette ville cosmopolite, qui était comme le rendez-vous et le carrefour de l'Europe, de l'Asie et de l'Afrique, s'étaient rencontrées toutes les religions et toutes les philosophies du passé. Il se produisit ainsi un vaste mouvement qui fut la synthèse des traditions religieuses et philosophiques du judaïsme, de l'hellénisme et de l'orientalisme. De l'union du judaïsme et de la culture grecque naquirent des théories qui concilièrent la pensée mosaïque d'un Dieu présent et agissant dans le monde et l'idée grecque d'un absolu transcendant, dans la figure du Λόγος, Verbe de Dieu. Ce fut tout d'abord la philosophie judéo-alexandrine de Philon.

Bientôt le christianisme apparaît à Alexandrie et s'y

développe. Quelle attitude va-t-il prendre vis-à-vis de la philosophie ? Remarquons d'abord que la philosophie n'est pas pour lui tout à fait une étrangère ; de bonne heure, par l'intermédiaire de Philon, la philosophie avait agi sur lui : la théologie johannique en est une preuve ; après 70, il est vrai, le judaïsme s'étant replié sur lui-même, le christianisme avait vu diminuer ses rapports avec le judéo-hellénisme : c'est la période des Pères apostoliques. Mais le christianisme gagne du terrain ; il fait des adeptes parmi les gens de la classe cultivée ; et, avec les Pères apologistes, il reprend contact avec la philosophie. Ce rapprochement s'établit tout particulièrement à Alexandrie.

L'Église d'Alexandrie comptait parmi ses adhérents beaucoup d'hommes imbus de la culture et de la science païenne ; ces chrétiens trouvèrent vite de nombreux points de contact entre les vérités chrétiennes et les doctrines philosophiques de l'antiquité ; pour beaucoup d'entre eux la philosophie grecque est d'origine divine ; elle a été pour les païens une préparation au christianisme, analogue aux livres de l'ancienne alliance pour les Juifs ; ce sera l'idée de Clément d'Alexandrie. Les docteurs chrétiens transigèrent donc avec la philosophie et s'en servirent pour démontrer les vérités chrétiennes.

Une autre raison poussait les docteurs de l'Église à édifier un système philosophique chrétien. Le monde païen tentait un dernier effort contre le christianisme envahisseur ; et ce mouvement aboutissait à la philosophie néo-platonicienne, qui, violemment opposée au christianisme, cherchait à restituer l'ancienne religion populaire par l'adjonction d'une mystique orientale ; à ce système, il fallait de toute nécessité que le christianisme en opposât un autre, s'il voulait garder son influence sur le monde cultivé. Une raison non moins grave s'ajoutait à celle-là ; c'est que cette tentative avait

déjà été faite au sein de la chrétienté, et cela d'une manière nettement anti-orthodoxe par les gnostiques, qui dénaturaient le christianisme en le mêlant aux spéculations orientales les plus extravagantes et qui en altéraient le caractère moral en y introduisant le dualisme panthéiste, propre aux philosophies païennes. L'Église, pour les atteindre avec quelque chance de succès, devait les combattre par leurs propres armes ; elle y réussit ; mais les conditions mêmes de la lutte qu'elle acceptait l'obligèrent plus d'une fois à emprunter à ses adversaires des méthodes compromettantes. Pour apprécier notamment les docteurs alexandrins avec quelque équité, il faudra nous souvenir qu'ils n'avaient nullement l'intention de transformer les croyances chrétiennes en une gnose plus ou moins philosophique ; ils voulaient, dans l'intérêt de ces croyances, les ériger en un système théologique qui pût rivaliser avec les monuments de la sagesse antique, et qui pût s'opposer victorieusement aux invasions dangereuses de la sagesse gnostique.

C'est dans ces conditions et dans ce but que fut fondée, vers l'an 180, l'école catéchétique d'Alexandrie. Nous ne savons pas au juste la part que son fondateur Pantène eut dans le mouvement qui partit de cette école. Ce sont ses successeurs, Clément d'Alexandrie⁽¹⁾ et Origène⁽²⁾ qui en sont pour nous les illustres représentants. Clément est le premier qui se soit donné pour tâche d'ériger un système chrétien. Malheureusement son œuvre est restée inachevée, et les livres qui nous restent de lui — en particulier les *Stromates* — sont plutôt les ébauches d'un système dogmatique que ce système proprement dit ; le plan en est obscur, la rédaction fort défectueuse.

Ce système dogmatique, c'est Origène qui eut l'hon-

(¹) † c. 220.

(²) 185-254.

neur de le léguer le premier à la science chrétienne. Son livre *Des Principes* ⁽¹⁾ fait de lui le premier dogmaticien de l'Église. C'est un exposé systématique des dogmes chrétiens, au cours duquel il fait, comme son prédécesseur Clément, de nombreux emprunts à la philosophie grecque ; comme lui, il pratique l'éclectisme dans une large mesure ; tous les grands systèmes antiques se trouvent représentés dans son système (souvenons-nous que nous sommes à Alexandrie, au foyer même du syncrétisme). D'ailleurs Origène ne se sert de la philosophie que dans la mesure où il la reconnaît utile à la théologie ; il n'a même pas pour les philosophes païens l'estime et le respect de son maître Clément. On ne peut même pas dire qu'il ait une connaissance approfondie de leurs systèmes ; il leur fait de fréquents emprunts pour telle ou telle partie de sa construction, mais sans qu'on puisse dire qu'il ait pénétré à fond l'âme de ces systèmes. Néanmoins, sur la question spéciale qui nous occupe, le problème de la liberté humaine, les emprunts qu'il leur a faits sont suffisamment importants pour qu'un chapitre de notre étude soit consacré par nous à examiner le rapport de ses idées avec les philosophies platoniciennes, aristotéliennes et stoïciennes.

Le problème de la liberté humaine est une question capitale pour la compréhension du système d'Origène. Le système d'Origène est, comme l'a dit un théologien moderne, M. de Pressensé, *le temple de la liberté* ; et il faut reconnaître que, si l'idée de l'absoluité divine joue un grand rôle dans ce système, celle de la liberté humaine y tient une place plus grande encore, si bien que sans elle tout le système du grand Alexandrin deviendrait incompréhensible.

Avant de passer à l'étude de ce problème, nous vou-

(1) Περὶ ἀρχῶν.

drions dire, en quelques mots, quelles étaient avant Origène les idées admises sur ce point dans l'Église chrétienne.

Le premier théologien chrétien, digne de ce nom, est Justin Martyr. Justin fut, en quelque manière, le précurseur de Clément et d'Origène ; son point de vue est à peu près le même que celui de l'école d'Alexandrie. On trouve chez lui la même largeur d'idées, la même sympathie pour la philosophie grecque, la même conception intellectualiste du christianisme. Justin n'a pas encore de système théologique arrêté ; ses idées n'en ont pas moins exercé une grande influence sur le développement théologique postérieur. Sur la doctrine qui nous préoccupe, l'accord de son enseignement avec celui qui sera plus tard celui des Alexandrins est intéressant à constater. Justin insiste à la fois sur la providence divine et sur le libre arbitre de l'homme :

« Nier que Dieu s'occupe du monde ; autrement dit, nier la providence divine, c'est par un détour nier Dieu, en paraissant l'admettre... ; ou c'est dire qu'il se plaît au mal, ou qu'il a l'impassibilité de la pierre ⁽¹⁾. »

..... « D'autre part, nier le libre arbitre, c'est nier la responsabilité humaine ; car, sans lui, les hommes ne sauraient être capables de vertu ou de vice ; c'est également nier la distinction essentielle du bien et du mal ⁽²⁾ ; c'est réduire les lois humaines à de vaines et arbitraires formules. Ces lois sont en effet des prescriptions et des défenses ; or nulle action n'est digne d'éloges, si l'homme n'a pas la liberté du choix, et toute prescription, comme toute défense, suppose chez celui à qui elle s'adresse la faculté d'obéir ou de désobéir. C'est enfin altérer la nature divine ; car, si les

(1) *Apologie* I. § 17, p. 46.

(Nous citons ce passage et les suivants d'après la traduction de M. Aubé, *Saint Justin*, 1875.)

(2) *Apol.* I. § 28, p. 74 ; § 43, p. 102.

actions humaines sont l'œuvre du Destin, il s'ensuit que Dieu est mêlé au monde, c'est-à-dire qu'il n'est pas distinct de la masse des choses mobiles sujettes au changement et au mal, c'est-à-dire qu'il n'existe rien autre chose que la matière corruptible ⁽¹⁾. » (Dans ce passage, Justin s'attaque évidemment au matérialisme panthéiste des stoïciens.)

..... « L'homme est donc libre. Il possède de plus la lumière de la raison pour se diriger. Par cette lumière naturelle, Dieu lui fait connaître le bien, c'est-à-dire ce qui est conforme à sa volonté, et en même temps l'invite à le faire et le conduit à la foi. Ainsi armé de la liberté et de la raison, l'homme est responsable de ses actes. S'il fait le mal, seul il est coupable. Dieu est innocent ⁽²⁾. »

Les idées que Justin exprime ici seront admises également par ses successeurs, Tatien, Athénagore et Théophile d'Antioche. On peut même dire, avec Thomasius ⁽³⁾, que tous les pères de l'Église primitive s'accordent à reconnaître que le caractère spécifique de l'homme consiste dans la raison et dans la liberté. C'est une sorte de *consensus patrum*. Mais il faut remarquer qu'ils se bornent à proclamer la liberté humaine sans en approfondir l'étude, et sans s'occuper des rapports de cette idée avec les autres points de la vérité chrétienne.

Notons qu'on ne se pose pas encore à cette époque la question du rapport de la liberté humaine et de la grâce divine. A côté de la constatation de la corruption morale et de la nécessité de la grâce divine, on se borne à affirmer la liberté et la force de la volonté.

Notons encore une différence, qui se remarque de bonne heure parmi les docteurs de l'Église. Les Latins,

(1) *Apol.* II. § 7.

(2) *Apol.* I. § 9; § 10; § 28.

(3) THOMASIUS. *Dogmengeschichte*, p. 142.

envisageant surtout le côté pratique du christianisme, insisteront beaucoup plus que les Orientaux sur le péché et sur la grâce. Les Grecs, envisageant plutôt le christianisme sous l'angle de la connaissance, adopteront les idées grecques de la raison et de la liberté de l'homme naturel, et insisteront sur le libre arbitre (αὐτεξούσιον) et sur la responsabilité propre de l'individu.

Ce qui pousse surtout les docteurs grecs à insister sur le libre arbitre, c'est une double opposition : d'une part, à la philosophie païenne, stoïcienne notamment, qui enseignait un *fatum* réduisant au minimum la liberté morale de l'homme ; d'autre part, au gnosticisme, qui statuait une double classe d'hommes, voués par leur nature, les uns au bien, les autres au mal. Nous avons déjà vu, dans le passage de Justin que nous avons cité, une attaque dirigée contre la première de ces tendances ; la lutte contre le gnosticisme est manifeste dans les pages d'Origène que nous allons examiner. Contre ces deux théories, il fallait en effet, dans l'intérêt éthique du christianisme, sauvegarder la libre volonté de l'individu. L'École d'Alexandrie assumait volontiers cette tâche ; et Origène, le premier, coordonna les vues de ses devanciers sur la liberté en un système suffisamment arrêté pour s'opposer au déterminisme panthéiste et au dualisme gnostique. C'est ce système que nous allons maintenant examiner.

CHAPITRE PREMIER

EXPOSÉ DE LA DOCTRINE ORIGÉNIENNE DE LA LIBERTÉ HUMAINE

Les passages où Origène traite de la liberté humaine abondent dans ses ouvrages ; cela n'a rien d'étonnant dans un système où la liberté occupe une place prépondérante. Il est, cependant, trois passages principaux où il aborde le sujet avec quelque détail, et qui nous donnent une vue à peu près complète de ses idées sur la question.

Le plus important se trouve dans le livre *Des Principes* ; c'est le chapitre 1 du livre III, intitulé par Origène : « Du libre arbitre » (Περὶ αὐτεξουσίου). Nous citerons ensuite un long fragment du *Commentaire sur la Genèse* (t. III ; ad cap. 1, vers. 14), où Origène combat le fatalisme astrologique ; enfin le chapitre VI du traité *De la Prière* ⁽¹⁾, où Origène examine, à propos de la prière, les rapports de la prescience divine et de la liberté humaine.

Nous commencerons par donner de ces passages une analyse détaillée, surtout pour le premier, où nous suivrons de très près le texte grec, et qui sera plutôt une traduction qu'une analyse proprement dite. Dans un deuxième paragraphe, nous dirons quelques mots des adversaires qu'Origène combat dans ces pages, et nous caractériserons brièvement la méthode et les arguments qu'il emploie pour établir sa thèse.

(1) Περὶ εὐχῆς.

I

ANALYSE DES TEXTES

A) Fragment du livre « Des Principes ».

(Livre III, ch. I.)

« *Du libre arbitre ; explication et interprétation des passages de l'Écriture qui semblent le supprimer.*

« § 1. — Puisque la prédication de l'Église contient
« les paroles relatives au juste jugement de Dieu, paroles
« qui, convainquant les auditeurs de leur vérité, les
« appellent à vivre conformément au bien et à éviter
« dans toute leur conduite le péché, — donc à recon-
« naître par là qu'il dépend de nous de mériter l'éloge
« ou le blâme, — voyons ! et examinons brièvement pour
« nous-mêmes ce problème capital du libre arbitre !

« Et, pour comprendre ce qu'est le libre arbitre, il
« nous faut d'abord mettre en lumière le sens de cette
« notion, qui, une fois clairement défini, nous permettra
« de poser le problème.

« Parmi les choses qui se meuvent, les unes ont en
« elles la cause de leur mouvement ; les autres ne sont
« mues que du dehors. Du dehors seulement sont mus
« les objets inertes par eux-mêmes, tels que le bois, la
« pierre et tous les corps dont le principe est purement
« physique (ἐξῆς)..... Quant aux corps qui ont en eux-
« mêmes leur principe moteur, ce sont les animaux, les
« plantes, en un mot tout ce qui suppose une nature
« organisée (φύσις) et une âme (ψυχή) ; quelques-uns rangent
« même les métaux dans cette catégorie. Il faut y ajouter
« le feu et peut-être les sources.

« Mais, parmi ces corps qui ont en eux-mêmes leur
 « principe moteur, il faut distinguer ceux qui se meuvent
 « d'eux-mêmes (ἐξ ἑαυτῶν) et ceux qui se meuvent par
 « eux-mêmes (ὑφ' ἑαυτῶν), — les premiers étant les corps
 « sans âme, les seconds en possédant une. Ceux qui
 « ont une âme se meuvent par eux-mêmes, — l'image
 « (φαντασία) ⁽¹⁾ qui se produit en eux provoquant un élan
 « instinctif (ὁρμή) ⁽²⁾....

« § 3. — Quant à l'animal raisonnable, il possède,
 « outre l'imagination, la raison, qui classe les images,
 « rejetant les unes et adoptant les autres, pour régler sur
 « elles la conduite de l'animal. (Chez les animaux,
 « d'ailleurs, la nature organisée [φύσις] atteint son maxi-
 « mum et se rapproche de la raison ; c'est ainsi qu'il y
 « a presque de la raison dans le flair du chien de chasse
 « et chez le cheval de guerre.) Dans la nature de la
 « raison sont les principes de la distinction du bien et
 « du mal,— ce qui nous permet, en les contemplant, de
 « choisir le bien et d'éviter le mal ; aussi, sommes-nous
 « dignes de louange quand nous faisons le bien et blâ-
 « mables dans le cas contraire. Qu'une chose se pré-
 « sente de l'extérieur, il ne dépend assurément pas de
 « nous qu'elle mette en mouvement en nous telle ou
 « telle image ; mais, juger que nous utiliserons de telle
 « ou telle manière le fait produit, c'est là uniquement
 « un acte de notre pensée ⁽³⁾, qui, à la suite des incita-

(1) Φαντασία. En langage de psychologie moderne, φαντασία est l'idée-image, comme ὁρμή est l'idée-force de Fouillée.

(2) Ὅρμη serait ici improprement rendu par décision ; ce n'est pas un acte de l'intelligence. C'est un élan instinctif, c'est le mouvement du corps qui se précipite, la poursuite d'ordre matériel. Nous ne sortons pas ici du domaine de l'instinct, et la suite montre que tout le passage s'applique aux animaux, qui n'ont pas, est-il dit, de faculté supérieure à l'imagination, c'est-à-dire aux représentations d'images.

(3) Τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου, ce n'est pas ici « la raison qui est en nous » ; car, d'après Origène, comme d'après toute doctrine saine, la raison ne détermine jamais au mal ; mais c'est notre *pensée*, notre *moi*, qui peut être porté aussi au mal.

« tions du dehors, nous détermine à suivre les conseils
« de l'honnêteté ou nous porte à une conduite contraire.

« § 4. — Si quelqu'un disait que les impulsions du
« dehors sont telles que nul ne peut leur résister, qu'il
« étudie avec soin ses propres penchants et ses mouve-
« ments, pour voir s'il n'y a pas accord, consentement
« et inclination du *moi* ⁽¹⁾, qui se laisse persuader par
« tels ou tels arguments pour la chose en question. Par
« exemple, si un homme a décidé de vivre dans la tem-
« pérance et la chasteté, et qu'il aperçoive une femme
« qui le pousse à commettre un acte contraire à ses
« principes, cette femme n'est pas la cause décisive de
« cette infraction à son dessein; car, c'est en s'aban-
« donnant tout à fait aux excitations et aux attraits de la
« volupté, et en ne voulant pas lui résister et rester
« fidèle à sa résolution, qu'il est tombé dans l'intempé-
« rance. Qu'au contraire un autre homme qui a reçu
« une instruction plus étendue et qui l'a développée par
« l'exercice, rencontre les mêmes plaisirs charmeurs et
« les mêmes excitations, — la raison (λόγος), qui en lui
« est plus forte et mieux disciplinée par la méditation
« et affermie par la science dans la vertu, ou qui n'est
« pas loin de cette ferme assurance, met un terme à la
« provocation et enlève toute force à la convoitise.

« § 5. — Excuser nos fautes par l'attrait sur nous des
« circonstances extérieures, c'est nous comparer aux
« bois et aux pierres qui sont mus de l'extérieur. De
« même il est absurde d'accuser la faiblesse de notre
« organisation. Car l'expérience montre que l'éducation
« peut améliorer les hommes même les plus intempé-
« rants et les plus violents; et d'autre part, des hommes

(1) Ἡγεμονικοῦ. Même remarque que pour la note précédente. Ce n'est pas la *raison* (qu'Origène rend toujours par le terme platonicien de λόγος); le mot ἡγεμονικόν signifie *raison* dans la terminologie stoïcienne; mais, ici, c'est la faculté, quelle qu'elle soit, qui prend, à un moment donné, la direction de l'âme. Faute d'un mot meilleur, nous le traduisons par : le *moi*.

« très rangés et très honnêtes peuvent, cédant à des
« habitudes funestes, se détourner de leur vie réglée et
« honnête, même à un âge avancé.

« Les circonstances extérieures ne dépendent pas de
« nous; mais ce qui est en notre pouvoir, c'est de nous
« en servir de telle ou telle manière, en les soumettant
« au jugement et au contrôle de la raison, qui devra
« assigner à chacune la place qui lui revient.

« § 6. — Qu'il est en notre pouvoir de vivre bien et
« que Dieu nous le demande comme quelque chose qui
« ne procède ni de lui, ni de quelque autre, ni, comme
« quelques-uns le pensent, du Destin ⁽¹⁾, mais qui
« est notre œuvre, — c'est ce qu'affirme l'Écriture
« Sainte..... »

Suit une énumération de passages de l'Écriture, relatant des ordres donnés par Dieu au peuple d'Israël ou aux individus : Michée, vi, 8; Deut., xxx, 9; Esaïe, i, 19, 20; Psaume lxxxvi, 13 ss.; Mt., v, 29; v, 22; v, 28; vii, 24, 26; xxv, 34 ss.; xxv, 41; Rom., ii, 4 ss.

« Lorsque Dieu nous donne des commande-
« ments, il nous parle comme à des gens capables d'ob-
« server les prescriptions qu'il donne, et qui méritent
« le jugement, s'ils les transgressent.....

« Et, lorsqu'il dit à ceux qui sont à sa droite : « Venez
« à moi, vous les bénis de mon Père, » etc. « car j'ai
« eu faim et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif
« et vous m'avez donné à boire! » — il adresse mani-
« festement ces promesses à des êtres responsables, dont
« les actions sont dignes de louange. Aux autres, au con-
« traire, comme à des gens dignes de blâme, il dit :
« Allez, vous maudits, dans le feu éternel! » »

§ 7. — Puis Origène passe en revue d'autres passages de l'Écriture qui semblent en désaccord avec sa thèse, « qui semblent dire qu'il n'est pas en notre pouvoir

(1) Origène vise ici les stoïciens.

« d'observer les commandements et d'être sauvés, ou
« de les transgresser et d'être perdus ». Il insiste longue-
ment sur l'exégèse d'une parole de l'Exode (iv, 21) rela-
tive à Pharaon :

« Sans doute, ils sont nombreux ceux qu'ont
« troublés ces paroles sur Pharaon, dont Dieu dit
« (χρηματίζων) ⁽¹⁾ : « J'endurcirai le cœur de Pharaon. »
« Si donc Dieu l'a endureci, et si, une fois endureci, il
« pèche, il n'est pas le propre auteur de son péché; et
« par suite il n'est pas libre. Ainsi donc, dira quelqu'un,
« ceux qui périssent ne sont pas libres, et ce n'est point
« par leur faute qu'ils périssent.....

« § 8. — « Dieu, est-il dit dans l'épître aux Romains
« (ix, 18), fait miséricorde à qui il veut et il endureci qui
« il veut. » Il y a des hérétiques qui se servent de ce
« passage pour montrer qu'il y a deux classes d'hommes,
« les uns *charnels* par nature et voués à la perdition,
« les autres *spirituels* par nature et voués au salut.
« Pharaon, disent-ils, était une de ces natures perdues;
« aussi a-t-il été endureci par Dieu, qui fait miséricorde
« aux hommes de l'esprit, et qui endureci les hommes
« charnels. » Mais, si Pharaon était déjà destiné à la
« perdition, par sa nature, à quoi bon ce nouvel endur-
« cissement envoyé par Dieu à ceux qui, une fois déjà,
« ont été prédestinés à la perdition, et que leur nature
« appelle, de toute façon, à être perdus. De même, à
« quoi bon cette seconde miséricorde envers ceux qui,
« une fois déjà, ont été prédestinés au salut et que leur
« nature appelle de toute façon à être heureux ? »

(1) En grec : περί οὗ χρηματίζων ὁ θεός φησιν. Χρηματίζων signifie *révélant*. C'est une « révélation de Dieu qui a dit »... Ce mot χρηματίζων est important ici au point de vue des objections que les passages rapportés soulèvent. Origène tient à ne pas affaiblir l'objection qu'en tirent les adversaires du libre arbitre. Ce mot est comme une preuve de son honnêteté, de sa bonne foi dans la discussion vis-à-vis de ses adversaires. C'est là une remarque intéressante au point de vue de la manière de procéder d'Origène.

Ceci posé, comment comprendre cet endurcissement envoyé par Dieu? Est-il conforme à l'idée que nous nous faisons de Dieu?

§ 9. — « Questionnons maintenant ceux qui pensent « avoir compris ce mot « Il endureit ». Que fait « Dieu, d'après eux, et quel est son dessein, quand il « endureit un cœur ⁽¹⁾? Qu'ils observent, en effet, la « notion de Dieu; n'est-il pas, en toute vérité, juste et « bon! S'ils le contestent, admettons même, pour leur « faire encore cette concession, qu'il est seulement, « juste! Qu'ils nous montrent comment *le bon* et *le* « *juste*, — ou tout au moins *le juste*, — peut paraître « encore juste, lorsqu'il endureit un cœur, qui, de ce « fait, tombe dans la perdition, et comment *le juste* peut « être la cause de la perte et de la révolte de ceux qu'il « punit parce qu'ils sont endurcis, et qu'ils lui résistent! « Pourquoi donc lui adresse-t-il ce reproche : « Tu ne « veux pas renvoyer mon peuple; voici, je frapperai « tous les premiers-nés du pays d'Égypte; je frapperai « même ton premier-né, » — et toutes les paroles semblables que les Écritures rapportent à Dieu parlant à « Pharaon par la bouche de Moïse?

« Ainsi, il est nécessaire à celui qui croit à la vérité « des Écritures et à la justice de Dieu qu'il démontre « clairement, s'il est de bonne foi, comment ces paroles « n'empêchent en rien de concevoir Dieu comme parfaitement juste. Quant à celui qui, ouvertement et de « sang-froid, soutient que c'est le mal qui est l'auteur « du monde, il faut employer avec lui d'autres arguments. Mais, puisque ceux-là reconnaissent que Dieu « est juste, — et que, d'après nous, il est à la fois juste « et bon, — voyons comment *le bon* et *le juste* a pu « endureir le cœur de Pharaon. »

(1) Mot à mot : « Quand il travaille au dedans à endureir un cœur. »
(Ἐνεργίζοντα σκληρύνειν καρδίαν.)

Pour l'expliquer, l'auteur se sert d'une comparaison empruntée à l'épître aux Hébreux (vi, 7). Voici deux terres que la pluie arrose également. Il y a une seule et même « activité agissante » (ἐνέργεια) ⁽¹⁾, la pluie; et cependant l'une des terres produit des fruits, l'autre produit des épines. « De même, semblables à la pluie « sont les œuvres miraculeuses de Dieu; mais les « volontés diffèrent entre elles comme la terre cultivée « et la terre délaissée, qui pourtant, en tant que terre, « sont d'une seule et même nature. »

« § 11. — Ainsi encore le même soleil fond la cire et « durcit la boue... Ce n'est pas Dieu qui endurecit les « méchants; mais sa bonté et sa patience, par suite du « fond de méchanceté qui est en eux, est cause de leur « endurcissement... C'est dans le même sens que des « maîtres cléments peuvent dire à des serviteurs que « leur clémence et leur patience a perdus : C'est moi « qui t'ai rendu malhonnête; c'est moi qui ai été cause « de toutes tes fautes. »

§ 12. — Si Dieu semble ici-bas laisser s'endurcir certains pécheurs, c'est qu'il juge préférable pour eux de ne les conduire au salut que plus tard...

« Ils n'auraient pas reconnu ses bienfaits s'ils ne se « condamnaient pas eux-mêmes : utile condamnation, « qui leur fait sentir et leur propre condition et la grâce « de Dieu. Quant à celui qui ne sent pas sa propre « faiblesse et la grâce de Dieu, — lors même qu'il est

(1) Ἐνέργεια : mot important dans le traité. Ἐνέργεια a été introduit dans le vocabulaire philosophique par Aristote, en opposition avec δύναμις. Δύναμις, c'est la puissance, le pouvoir de, la substance, principe interne de l'être, qui peut agir ou ne pas agir, le simple pouvoir de devenir, en un mot. Ἐνέργεια, c'est la puissance en activité, qui peut, il est vrai, n'être pas pleinement efficace; c'est ce qui la distingue de l'ἐντελέχεια, qui est toujours efficace pleinement, et aboutit au fait. Origène a admirablement suivi et observé tout cela. (Cf. plus bas : ἐνέργει μὲν τι = puissance en quelque activité, — et : οὐ μὴν τὸ πᾶν κατεργάζετο = activité qui n'est pas pleinement efficace, qui n'arrive pas à l'ἐντελέχεια).

« aidé, — et qui, n'ayant pas fait l'épreuve de ses forces,
« ne s'est pas condamné lui-même, il pensera que c'est
« à lui-même qu'il doit cette vertu qu'il a reçue par la
« grâce d'en-haut. Or ces pensées engendrent l'orgueil
« et amènent la ruine... »

§ 13. — Dieu a toujours en vue la guérison des âmes ; cette guérison, comme la guérison des maux physiques, doit être lente pour être solide et durable. Les âmes qui meurent ici-bas sans être guéries ne sont pas pour cela perdues ; car l'âme, étant « de même essence » que Dieu, a été faite incorruptible, et, au delà de la vie présente, s'ouvre pour elle une éternité sans bornes, où la providence de Dieu continuera à s'exercer sur elle pour lui permettre de revenir à lui.....

§ 16. — Origène explique d'une manière analogue le passage de l'Évangile « où le Sauveur dit qu'il parle en paraboles à ceux du dehors, afin qu'en voyant ils ne voient pas et qu'en entendant ils ne comprennent pas, de peur qu'ils ne se convertissent et que leurs péchés ne leur soient remis. » (Marc, iv, 11.)

« Tout d'abord, dit-il, nous noterons ce passage
« contre les hérétiques ⁽¹⁾ qui, à l'affût de passages
« semblables dans l'Ancien Testament, y montrent,
« comme ils osent le dire, la cruauté du Démon
« dans ses desseins de vengeance et de châtimement des
« méchants, ou, s'ils emploient un autre terme pour
« désigner la chose, disent qu'il n'y a dans le Créateur
« aucune bonté. Mais ils n'abordent pas de la même
« manière, ni si franchement le Nouveau Testament, et
« ils y négligent les passages du genre de ceux qu'ils
« croient devoir condamner dans l'Ancien Testament.
« Or, dans le passage précité, l'Évangile nous montre
« avec évidence, — comme ils le disent eux-mêmes, —

(1) Les gnostiques, qui rejetaient l'Ancien Testament, y voyant l'œuvre d'un Dieu inférieur, le Démon.

« que le Sauveur employait un langage peu clair, « afin
« que les hommes ne se convertissent pas et ne méritent
« pas le pardon, » — ce qui, en soi, n'est rien moins
« affirmatif que les passages de l'Ancien Testament
« qu'ils incriminent. Si donc ils prennent la défense de
« l'Évangile, il faut leur demander s'il n'y a pas à blâmer
« la conduite de ceux qui, à des questions semblables
« appliquent une méthode différente, et qui, ne trouvant
« rien à reprendre au Nouveau Testament, et prenant
« sa défense, condamnent les passages similaires de
« l'Ancien Testament, au lieu d'en prendre la défense
« comme pour le Nouveau. Ainsi, par la comparaison
« des passages, nous les amènerons à déduire que tous
« sont l'œuvre d'un seul et même Dieu. Appliquons-
« nous donc, selon nos moyens, à chercher l'explication
« en question.

« § 17. — Nous disions à propos de Pharaon qu'une
« guérison rapide n'est parfois pas bonne pour ceux
« qui en sont les objets, si, après être tombés dans la
« maladie, il s'en relèvent trop aisément. Car ils risquent
« de dédaigner le mal comme facilement guérissable et
« d'y retomber, s'ils n'y prennent garde. Et c'est
« pourquoi Dieu, qui est éternel, qui connaît ce qui
« nous est caché, qui sait toute chose avant qu'elle ne
« soit, diffère dans sa bonté une guérison trop prompte
« pour eux, et les secourt, si l'on peut ainsi dire, sans
« les secourir⁽¹⁾, puisque cela même leur est utile. »

Mais, demandera quelqu'un, pourquoi Dieu fait-il
voir ses prodiges et fait-il entendre ses divines paroles
à ceux sur lesquels il prévoit que ces prodiges et ces
paroles n'auront d'autre effet que de les endurcir ? « A
« cela nous répondrons que Dieu..., sachant d'avance
« que certains hommes rejetteraient la faute de leur

(1) Βοηθῶν οὐ βοηθεῖ... Cette expression est très significative de la pensée d'Origène sur ce point.

« impiété sur la providence divine... , si elle ne leur
« accordait point de voir et d'entendre ce qu'elle
« accorde à d'autres, — Dieu donc, voulant les con-
« vaincre de la non valeur de leur excuse, a accordé à
« ses accusateurs ce qu'ils réclamaient de sa providence ;
« afin que, l'ayant reçu et n'en étant pas moins con-
« vaincus de l'impiété la plus notoire, — le don de
« Dieu ne leur ayant été d'aucun secours, — ils se
« départent de leur audace, et qu'ainsi, rendus à eux-
« mêmes ⁽¹⁾, ils reconnaissent que, si Dieu ajourne et
« retarde parfois ses bienfaits, s'il n'accorde pas toujours
« le privilège de voir et d'entendre, c'est pour ne pas
« aggraver par là la faute de ceux qui, malgré les spec-
« tacles les plus nombreux et les plus grands, ne parvien-
« draient pas à la foi.

« § 18. — Vient ensuite l'interprétation de ce passage :
« Cela ne vient donc pas de celui qui veut, ni de celui
« qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde... »
(Rom. ix, 16). Nos contradicteurs disent : « Si cela ne
« vient ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais
« de Dieu qui fait miséricorde, ce n'est pas de nous que
« dépend notre salut, mais de la nature ⁽²⁾ que nous a
« donnée celui qui nous a faits tels que nous sommes,
« ou de la libre décision (προαίρεσις) de celui qui fait misé-
« ricorde quand il veut. » Nous leur poserons cette
« question : « Vouloir le bien, est-ce bien ou mal ? Et la
« course de celui qui, se hâtant vers le bien, veut
« atteindre le but, est-elle à louer ou à blâmer ? » S'ils

(1) Κατ' αὐτὸ τοῦτο ἐλευθερώθεντες. Ce mot, ἐλεύθερος, se rencontre rarement dans ces pages, où il est toujours question du libre arbitre ; si on tenait à le rendre en français, on pourrait traduire : « et qu'ainsi, libérés de leur erreur... »

(2) Κατασκευή. Ce mot nous semble pouvoir être rendu ici par « nature ». Origène vise en effet dans ce passage les partisans de la théorie des « natures perdues », comme le montre la suite du développement : « Comment une nature (φύσις) perdue peut-elle vouloir le bien ? »

« la trouvent blâmable, ils répondent en dépit du sens
« commun ; car lorsque les saints veulent et courent, il
« est évident qu'ils ne font rien là de blâmable. S'ils
« disent qu'il est bien de vouloir le bien et de courir
« vers le bien, nous leur demanderons comment, dès
« lors, la nature perdue peut vouloir le bien ; ce serait
« comme si un arbre mauvais portait de bons fruits
« (puisque vouloir le bien, c'est bien). En troisième lieu,
« s'ils disent qu'il est indifférent de vouloir le bien et
« de courir vers le bien, que ce n'est ni bien ni mal,
« nous leur répondrons que, s'il est indifférent de
« vouloir le bien et de courir vers le bien, le contraire,
« c'est-à-dire vouloir le mal et courir vers le mal, est
« également chose indifférente ; or il n'est pas indifférent
« de vouloir le mal et de courir vers le mal ; il n'est donc
« pas indifférent de vouloir le bien et de courir vers le
« bien ⁽¹⁾. »

§ 19. — Voyons maintenant l'interprétation du passage. On peut citer à l'appui, ce verset des Psaumes ⁽²⁾ :
« Si le Seigneur ne bâtit pas la maison, ceux qui bâtis-
« sent travaillent en vain ; si le Seigneur ne garde pas la
« cité, celui qui garde veille en vain, » — non qu'il
« veuille nous déconseiller de bâtir ou de veiller à la
« garde de cette cité qui est en notre âme ; mais il veut
« montrer que tout ce qui est bâti sans Dieu, que tout ce
« qui n'est pas placé sous sa garde, est bâti en vain et est
« gardé inutilement ; il montre avec raison que le maître
« qui bâtit, c'est Dieu, que le chef qui garde la cité, c'est
« le monarque souverain. Si nous disons que l'édifice
« est l'œuvre non pas de celui qui bâtit, mais de Dieu,

(1) Par ce développement, Origène veut, avant d'interpréter son texte, commencer par rejeter l'interprétation gnostique des « natures perdues ». Ce texte, dit-il, ne peut s'appliquer aux « natures perdues », puisqu'il n'y est question que de ceux qui *veulent* le bien sans y parvenir ; or une nature perdue ne peut vouloir le bien (puisque vouloir le bien, c'est bien).

(2) Psaume cxxvii, 1.

« et que ce n'est pas celui qui garde, mais le Dieu sou-
« verain qui préserve la cité des atteintes des ennemis,
« nous ne nous trompons pas, et, tout en faisant la part
« de l'activité de l'homme, nous rapportons le mérite de
« l'œuvre, en signe de reconnaissance, au Dieu qui est
« parfait. De même, puisqu'il ne suffit pas à l'homme
« de vouloir, pour atteindre le but, ni de courir comme
« l'athlète, pour remporter le prix de la vocation céleste
« de Dieu en Jésus-Christ, — car cela ne s'obtient que
« par le secours de Dieu, — on a raison de dire : cela
« ne vient pas de celui qui veut, ni de celui qui court,
« mais de Dieu qui fait miséricorde. On pourrait de
« même citer, en les appliquant à l'agriculture, ces
« paroles de l'Écriture : « J'ai planté ; Apollos a arrosé,
« mais c'est Dieu qui a fait croître. Ainsi, celui qui plante
« n'est rien, ni celui qui arrose ; Dieu qui fait croître est
« tout. » (I Cor., III, 6.)

« Quand nous récoltons de beaux fruits, nous ne
« disons pas, si nous avons quelque piété, qu'ils sont
« l'œuvre du laboureur ou de celui qui arrose, mais de
« Dieu ; de même, notre perfection ne se réalise pas
« sans aucun concours de notre part, mais ce n'est pas
« nous qui la consommons, c'est Dieu qui en est le
« principal auteur ('). »

..... Donc le passage examiné et les autres passages
analogues ne signifient « pas que l'homme n'a aucune
« liberté ; ils signifient seulement que dans notre salut,
« la part de Dieu dépasse de beaucoup celle de notre
« libre arbitre. ».....

Car, nier au nom de ces passages la liberté humaine,
ce serait mettre l'Écriture en contradiction avec elle-
même, puisque dans d'autres passages elle fait appel à
la liberté de l'homme et à sa responsabilité : c'est ainsi

(') Nous avons cité presque *in extenso* tout le long développement
des §§ 18 et 19, parce qu'il est capital pour la question que nous étudions.

que Paul donne des lois aux Églises; c'est ainsi qu'il blâme certains hommes, parce qu'ils sont tombés, et en approuve d'autres, parce qu'ils se sont bien conduits; louanges et blâmes qui n'auraient aucun sens dans l'hypothèse supprimant le libre arbitre.

« Nous pensons que personne n'aurait l'audace de « soutenir que l'apôtre se contredit lui-même dans ce « qu'il dit. »

§ 20. — Ensuite, vient ce passage : « Le vouloir et le faire viennent de Dieu ⁽¹⁾. » Est-ce à dire que nous ne sommes pas libres de vouloir et de faire soit le bien, soit le mal? Non ! car, ce qui nous vient de Dieu, c'est uniquement la faculté générale d'agir et de vouloir; mais c'est à nous qu'il appartient de tourner cette faculté d'agir et de vouloir, soit vers le bien, soit vers le mal...

§ 21. —

D'ailleurs, une preuve concluante de notre liberté, c'est notre responsabilité aux yeux de Dieu. « C'est « ainsi que l'Écriture contient ces mots : « Il nous faut « tous comparaître devant le tribunal du Christ, afin « que chacun reçoive ce qu'il a mérité, étant dans son « corps, soit bien, soit mal ⁽²⁾. »

« « Dans une grande maison, dit encore l'Écri-
« ture, il n'y a pas seulement des vases d'or et d'argent,
« mais il y en a aussi de bois et de terre, les uns pour
« des usages honorables, les autres pour des usages
« vils. Si donc quelqu'un s'est purifié, il sera un vase
« d'honneur, sanctifié, utile à son maître, et propre à
« toute bonne œuvre... ⁽³⁾ » Ainsi, puisque celui qui s'est
« purifié devient un vase d'honneur, et celui qui a
« négligé de se purifier un vase d'ignominie, le Créateur
« ne doit pas être mis en cause. S'il fait, en effet, des

(1) Phil., II, 13.

(2) II Cor., V, 10.

(3) II Tim., II, 20.

« vases d'honneur et des vases d'ignominie, ce n'est
« pas dès l'origine et en vertu d'une prescience, — car
« par elle il ne condamne, ni ne justifie, — mais il fait
« devenir vases d'honneur ceux qui se sont purifiés,
« vases d'ignominie ceux qui ont négligé de se purifier,
« Ainsi donc, ce sont des causes antérieures ⁽¹⁾ à la
« formation des vases d'honneur et des vases d'igno-
« minie qui ont amené leur division en vases d'honneur
« et vases d'ignominie.....

« § 22. — De même qu'une seule argile est soumise
« au potier qui, de sa masse, tire un vase d'honneur et
« un vase d'ignominie ; de même, la nature des âmes
« soumises à Dieu étant une, et tous les êtres raison-
« nables procédant, si je puis ainsi parler, de la même
« masse, ce sont des causes antérieures qui ont fait des
« uns des vases d'honneur et des autres des vases
« d'ignominie.....

« § 23. — Il se peut fort bien que celui qui, mainte-
« nant et pour des causes antérieures, est devenu un
« vase d'honneur, devienne dans un autre siècle un
« vase d'ignominie ; d'autre part, il se peut que celui qui
« pour des causes antérieures à cette vie est devenu un
« vase d'ignominie, s'il s'est amendé devienne dans une
« nouvelle existence un vase d'honneur, sanctifié, utile
« à son maître et propre à toute bonne œuvre : et
« ainsi, d'après les mouvements divers de leur volonté,
« certains procèdent du pire au meilleur ; d'autres
« demeurent dans le bien, ou marchent du bien au
« meilleur ; d'autres, au contraire, restent attachés au
« mal, ou, poussés par la méchanceté dont le mal est
« la source, deviennent pires qu'ils n'étaient.

« § 24. — Puisque tantôt l'apôtre n'attribue aucune
« part à Dieu dans la distinction entre vases d'honneur
« et vases d'ignominie, mais qu'il fait tout dépendre de

(1) Nous touchons ici à la doctrine origénienne de la préexistence des âmes.

« nous, en disant : « Si quelqu'un se purifie, il sera
« comme un vase d'honneur, sanctifié, utile à son maître
« et propre à toute bonne œuvre », et que tantôt il ne
« nous attribue aucune initiative, mais semble tout
« faire dépendre de Dieu, en disant : « Le potier n'est-il
« pas maître de son argile pour faire de la même masse
« un vase d'honneur et un vase d'ignominie ? » — et
« puisqu'il n'y a pas de contradiction dans ses paroles,
« il faut les concilier, et en tirer un sens unique et
« parfait.

« Notre libre arbitre ne fait rien sans la science de
« Dieu ; et la science de Dieu ne nous fait pas progresser,
« si nous ne participons pas nous-mêmes au bien en
« quelque mesure.

« Ainsi, notre libre arbitre ne peut, sans la science
« de Dieu et sans un digne usage de notre libre arbitre,
« faire de nous des vases d'honneur ou d'ignominie ; et
« le seul dessein de Dieu ne peut pas nous destiner soit
« à l'honneur, soit à l'ignominie, s'il n'y a pas en nous
« quelque principe différent, qui pousse notre volonté
« vers le bien ou vers le mal. »

B) Fragment du « Commentaire sur la Genèse ».
(T. III ; ad caput I, vers. 14.)

Beaucoup ⁽¹⁾ de païens et même de chrétiens croient que notre destinée est déterminée par le cours des astres. Le résultat d'une telle croyance est de supprimer totalement le libre arbitre, et par suite aussi la louange et le blâme, et la distinction entre les actes dignes de louange et dignes de blâme.

Comment concilier une telle croyance avec la prédi-

(¹) Traduction libre et résumée.

cation du jugement à venir, où Dieu punira les méchants et récompensera les bons. A quoi sert, dans cette hypothèse, la venue du Christ, ainsi que des prophètes qui l'ont précédé et des apôtres qui l'ont suivi, à moins que cette venue elle-même ne soit considérée comme dépendant des astres et non de Dieu ? D'après ces discours impies, ceux-là mêmes qui croient en Dieu, sont poussés à cette foi par les astres !

D'ailleurs, si l'on nie la responsabilité humaine, d'où vient le mal moral qui existe dans le monde ? il faut en rendre responsable Dieu lui-même qui a créé le monde !

Certains, il est vrai, soi-disant pour défendre Dieu, disent que ce n'est pas le Dieu bon qui a créé le monde, mais le Demiurge, qui est seulement juste. Mais comment même admettre que l'auteur de tant de maux soit juste ?

Et puis, avec cette théorie, que deviennent les prières ; qu'espérons-nous obtenir en priant Dieu, puisque tout ici-bas est déterminé par les astres ?

Lorsqu'un témoin raconte un événement, qu'il a appris d'un autre homme, ou qu'il a vu lui-même, on ne le rend pas responsable de cet événement. Ce serait comme si l'on accusait le volume prophétique qui raconte le crime de Judas, d'être responsable de ce crime. Nous disons seulement que Dieu a prévu le crime de Judas. Il en est de même de toutes les autres choses ; nous ne pouvons en rendre responsable ni Dieu qui les a prévues, ni les signes qu'il a institués de cette prévision.

De nombreux passages de l'Écriture montrent que Dieu a la faculté de prévoir l'avenir.....

Les astres, dans leurs relations variées, sont les signes institués par Dieu des événements humains, et non les causes de ces événements, — signes qui dépassent la compréhension humaine, mais dont l'interprétation est connue des puissances supérieures à l'homme.

Mais plusieurs questions se présentent. D'abord si Dieu connaît de toute éternité les actions qui seront accomplies par chacun, comment sauvegarder le libre arbitre ?

Plusieurs Grecs, pensant que, si Dieu prévoit ce qui doit arriver, les choses deviennent nécessaires et le libre arbitre ne peut être sauvegardé, préfèrent nier la prescience de Dieu plutôt que de supprimer le libre arbitre et avec lui l'éloge pour la vertu et le blâme pour le vice. Ils disent que la prescience de Dieu ne peut se tromper, et qu'ainsi celui qu'il a prévu devoir être injuste le sera nécessairement et qu'il cesse d'être responsable de ses actes. Il faut leur répondre que, rien n'arrivant sans cause, Dieu, dès l'origine passe en revue dans son esprit chacune des choses futures, sachant qu'à telle cause correspondra telle conséquence, et qu'il s'avance ainsi de cause en cause jusqu'à la prévision des choses dernières, sans qu'on puisse l'accuser d'être la cause de leur réalisation.

Si vous aperceviez quelqu'un, qui, dans son imprudence, entre dans un chemin glissant d'où il est inévitable qu'il tombe dans un précipice, et si, le voyant glisser et faire un faux pas, vous supposiez qu'il va tomber et se briser, seriez-vous la cause de sa chute ? Il en est de même de la prescience de Dieu. Il prévoit qu'un homme sera tel ou tel ; il connaît les causes de sa disposition et de sa conduite, et ce qu'il fera de bien et de mal. J'ose dire que non seulement la prescience de Dieu n'est point la cause des événements, — car il ne conduit pas comme par la main le pécheur au crime, — mais encore que ce qui doit arriver est la cause de la prescience de Dieu à ce sujet. Car ce qui doit arriver n'arrive pas parce qu'il est prévu ; mais il est prévu parce qu'il doit arriver.

Ce n'est point parce qu'il était prévu que Judas serait un traître que celui-ci devait nécessairement être un

traître; car, dans les prophéties sur Judas, il y a des blâmes et des reproches à l'adresse de Judas, ce qui ne serait pas s'il avait été contraint d'être un traître. (Cf. Ps. cviii, 12, 16, 17, 18.)

Dieu ne peut pas se tromper; mais, pour les choses qui peuvent arriver ou ne pas arriver, il peut également les considérer comme devant arriver ou ne pas arriver. Judas pourrait trahir ou ne pas trahir. Si Judas n'était pas un traître, Dieu n'aurait pas prévu sa trahison; mais comme Judas est un traître, Dieu a prévu sa trahison.

Bien plus, nous voyons que Dieu, pour ne pas influencer par sa prescience les destinées de ceux sur lesquels elle s'exerce, ne fait pas connaître, lorsqu'il ordonne aux prophètes de prêcher la repentance, les résultats de cette prédication, que pourtant il prévoit. C'est ainsi qu'il dit dans Jérémie : « Peut-être entendront-ils et se repentiront-ils ⁽¹⁾. » Si les bons savaient d'avance qu'ils seront bons, ils se relâcheraient dans leurs efforts contre le mal, et ils risqueraient de tomber. Il est donc de notre intérêt de ne pas savoir d'avance si nous serons bons ou mauvais.

L'Écriture dit : « C'est Dieu qui a fait le voyant et l'aveugle ⁽²⁾. » Ce passage s'applique à nous, qui voyons les choses présentes, mais qui sommes aveugles, quant à l'avenir. Il faut reconnaître que beaucoup des actes de notre libre arbitre sont la conséquence de choses qui ne dépendaient pas de nous; et que, si ces dernières n'étaient pas arrivées, celles qui dépendent de notre libre arbitre ne seraient pas arrivées non plus. Mais, malgré ces choses antécédentes qui ne dépendent pas de nous, celles qui dépendent de nous auraient pu arriver autrement qu'elles ne sont arrivées.

Si quelqu'un, dans le désir de sauvegarder notre

(1) Jér., xxvi, 3.

(2) Exode iv, 11.

liberté, veut la rendre tellement indépendante de tout qu'il se refuse à dire que nous avons fait tel ou tel choix à cause des événements antérieurs, il oublie qu'il fait partie du monde, qu'il est enveloppé dans la communion des hommes et par le ciel qui embrasse tout.

Quoi qu'il en soit, comme nous l'avons dit, les choses qui sont l'objet de la prescience divine ne sont nullement nécessitées par cette prescience.

Les astres ne sont pas les causes des événements humains; ils n'en sont que les signes.

.... Que si, comme nous l'avons montré plus haut, la prescience de Dieu ne nuit en rien à notre libre arbitre, les signes que Dieu a voulu établir de ces événements, soit dans le mouvement des astres, soit dans d'autres phénomènes, ne le gênent pas davantage.... Mais les hommes ne peuvent, en aucune façon, connaître d'une manière certaine ce que veulent dire ces signes... (Cf. Ésaïe, XLVII, 13.)

Mais pourquoi, alors, Dieu a-t-il fait ces signes dans le ciel? — L'esprit de Dieu est capable d'embrasser en soi la connaissance de l'avenir tout entier, même des choses les plus minimes. De ces choses, Dieu a voulu instruire les êtres supérieurs à l'homme, ceux qui sont libres des liens du corps, en traçant dans le ciel comme des lettres et des caractères par le mouvement des mondes célestes... Il n'est pas étonnant que Dieu, qui a endurci Pharaon pour prouver sa grandeur, ait voulu la prouver bien plus encore par ce livre céleste où toutes choses sont imprimées depuis l'origine jusqu'à la consommation du monde. De plus, de même que, dans nos livres sacrés, certaines choses ont été écrites seulement pour que nous les connaissions, d'autres pour que nous les connaissions et que nous les accomplissions, ainsi il se peut que les astres servent non seulement à instruire les puissances supérieures; mais à leur faire accepter et remplir certains mandats.

Il ne faut pas comparer ces indications données par les astres à des lois. Ainsi les puissances mauvaises ne sont nullement contraintes par elles à agir comme elles le font; tandis qu'au contraire les anges saints, les esprits ambassadeurs envoyés en mission reçoivent comme une loi de Dieu les choses écrites et ordonnées, et agissent en conséquence.

Il serait absurde que les êtres divins vinssent trouver les hommes au hasard et sans raison; pour que cela n'arrive pas, ils lisent les livres de Dieu, et ainsi ils accomplissent ce qui leur est indiqué.

Quant à nous, comme nous l'avons dit, nous faisons ce que nous faisons de notre propre volonté; et, de même que les puissances adverses qui agissent sur nous, lorsque nous péchons, nous le faisons par suite de notre volonté mauvaise; lorsque nous faisons ce qui est agréable à Dieu, nous le faisons par suite d'une volonté instruite et intelligente, mais non pas sans l'aide des anges, et des lettres divines, et des saints ministres....

Suit une citation de Clément Romain, disant qu'il est impossible aux hommes de connaître leur destinée avec quelque certitude, d'après l'astrologie.

C) Fragment du traité « De la Prière ».

(Ch. VI.)

Le commencement de ce chapitre est identique au chapitre des « Principes » déjà analysé par nous :

Il faut distinguer, dans la nature : les êtres dont le principe d'unité est purement physique (ἕξις); et ceux dont le principe d'unité est une nature organisée (φύσις),

— et dont les uns se meuvent d'eux-mêmes ⁽¹⁾, les autres par eux-mêmes ⁽²⁾.

Ici, Origène ajoute une quatrième cause de mouvement qui ne se trouvait pas dans le chapitre des « Principes », et qui est vraisemblablement une addition malheureuse ⁽³⁾ de sa part : « Le mouvement des êtres raisonnables est causé, je pense, δι' αὐτῶν. »

Si nous enlevons ⁽⁴⁾ à l'animal (ζῷον) le mouvement par lui-même (ἀπ' αὐτοῦ), il ne peut plus être considéré comme un animal, mais il est semblable soit à la plante qui est mue par une φύσις seule, soit à la pierre qui reçoit son mouvement de l'extérieur. Si quelqu'un obéit à son propre mouvement, — ce que nous nommons « se mouvoir δι' αὐτοῦ », — il s'agit nécessairement là d'un mouvement raisonnable. Ceux qui veulent donc que rien ne dépende de nous, sont forcés d'admettre une absurdité : d'abord que nous ne sommes pas des êtres vivants, ensuite que nous ne sommes pas des êtres raisonnables.

C'est comme si nous disions que, n'étant nullement mus par nous-mêmes, mais par quelque chose d'extérieur, les choses que nous pensons faire sont faites par ce quelque chose (ὑπ' ἐκείνου).

En outre, que chacun observe ce qu'il éprouve en lui et qu'il voie s'il n'y aurait pas de l'impudence à dire que ce n'est pas nous-mêmes qui voulons, nous-mêmes qui mangeons, nous-mêmes qui nous promenons, nous-mêmes qui donnons notre acquiescement et qui acceptons n'importe quelle opinion, nous-mêmes qui en repoussons d'autres comme fausses.... Il y a des

(1) ἐξ αὐτῶν.

(2) ἀπ' αὐτῶν.

(3) C'est ce que semble prouver l'emploi du mot οἶμαι, je pense, alors que partout ailleurs c'est le mot φασί qui est employé. Cf. DENIS. *Op. cit.*, p. 251. Rem. 2.

(4) Traduction libre et résumée.

propositions auxquelles jamais homme ne parviendra à croire, en accumulant les paroles et les preuves en apparence les plus plausibles. Car, qui croit que rien ne peut être connu certainement et vit comme s'il doutait de toutes choses? Qui ne gourmande son esclave, lorsque l'image de son esclave en faute est venu le frapper? Qui n'accuse un fils qui ne rend pas ses devoirs à ses parents? Qui ne désapprouve et ne blâme une femme adultère? La vérité est plus forte que nous et nous oblige, quelque fantaisie que nous ayons de chicaner, à nous emporter par un mouvement naturel en reproches ou en éloges, parce que la liberté subsiste intacte et certaine, et peut, à son choix, être digne de louange ou de blâme.

Si donc le libre arbitre est sauvegardé avec les mille tendances diverses, par lesquelles il nous porte soit au bien, soit au mal, — il faut d'autre part, avant que toutes les choses n'arrivent, que Dieu les connaisse, dès la création et l'origine du monde, telles qu'elles devront être. Dans tout ce que Dieu a arrangé à l'avance, il a prévu les mouvements de notre libre arbitre et disposé en conséquence quelle sera la part de sa providence et celle de l'enchaînement des choses. La prescience de Dieu n'altère donc en rien notre libre arbitre.... ⁽¹⁾

Si, par impossible, la prescience de Dieu n'était pas, nous ne cesserions pas pour cela de faire et de vouloir les mêmes choses; si les choses sont l'objet de la prescience divine, c'est afin qu'elles arrivent avec ordre, et que tout ce qui dépend de nous soit disposé de la manière la plus utile pour le gouvernement de l'ensemble.....

Mais, dira-t-on, à quoi sert-il de prier, si l'objet de nos prières, leur bon ou leur mauvais succès est prévu

(1) Ces développements sur les rapports entre le libre arbitre humain et la prescience divine sont tout à fait analogues aux développements déjà cités du « Commentaire sur la Genèse ».

de Dieu de toute éternité? — Les prières ont leur raison d'être; elles sont, aussi bien que nos volontés bonnes ou mauvaises, les conditions des dispensations divines. Il y a un exaucement de la prière malgré la prescience éternellement immuable et infaillible de Dieu. Car cette prescience n'est pas une prédestination contraignante, mais une prévision; Dieu voit à l'avance nos sentiments, nos prières, nos doutes, nos désirs, qui le déterminent à l'avance à l'agencement de notre destinée.....

II

EXAMEN DES TEXTES ANALYSÉS

Les adversaires d'Origène. Sa méthode. Sa thèse.

Origène, a dit un de ses commentateurs, a besoin pour développer sa pensée de textes de l'Écriture à interpréter ou d'adversaires à combattre (*). Or cela est particulièrement frappant pour la question qui nous intéresse. Le chapitre des « Principes » que nous avons résumé, se compose pour les trois quarts d'interprétations de textes de l'Écriture. Quant à une lutte engagée dans ces pages contre des adversaires bien déterminés, elle n'est pas douteuse non plus. Sans doute, Origène n'a pas en vue une seule catégorie d'adversaires; et cela n'a rien d'étonnant, si l'on songe à l'intérêt suscité de tout temps et dans toutes les écoles par le problème de la liberté, et à toutes les théories diverses auxquelles il a donné naissance, tant dans l'antiquité païenne qu'au sein de l'Église chrétienne.

Il n'est cependant pas téméraire de rechercher, parmi les adversaires si variés de la liberté humaine, ceux que notre docteur a eus plus spécialement en vue dans ces pages.

Il en est tout d'abord sur la nature desquels les allu-

(*) DENIS. *De la philosophie d'Origène*, p. 163.

sions fréquentes et précises d'Origène ne nous laissent aucune illusion. Quelques citations empruntées aux textes déjà analysés par nous, nous en convaincront sans peine :

« « Dieu, est-il dit dans l'épître aux Romains, fait « miséricorde à qui il veut et il endureit qui il veut. » « Il y a des hérétiques qui se servent de ce passage « pour montrer qu'il y a deux classes d'hommes, les uns « *charnels par nature* et voués à la perdition, les autres « *spirituels par nature* et voués au salut. » (*Des Principes*; cap. cit., § 8.)

« Nos contradicteurs disent : « Si cela ne vient « ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de « Dieu qui fait miséricorde, — ce n'est pas de nous que « dépend notre salut, mais de la *nature* que nous a « donnée celui qui nous a faits tels que nous sommes. » (*Des Principes*; cap. cit., § 18.)

Il s'agit ici évidemment d'une secte d'hérétiques dualistes qui, empruntant à Paul sa division en hommes spirituels et en hommes charnels, rangent les hommes en deux catégories, ceux qui sont *naturellement* mauvais et ceux qui sont *naturellement* bons. Or ces hérétiques ne sont pas pour nous des inconnus ; ce sont les gnostiques qui, comme nous l'avons dit dans notre Introduction, ont eu une grande influence sur l'élaboration des dogmes de l'Église naissante, en forçant celle-ci à préciser ses croyances pour s'opposer à l'invasion de leur philosophie hérétique. Le gnosticisme se donne en effet pour une philosophie chrétienne ; il prétend apporter la véritable interprétation du christianisme, et par cette prétendue interprétation il le défigure jusqu'à le rendre méconnaissable.

Les systèmes gnostiques suppriment toute unité dans le genre humain. Nous nous retrouvons en face de

(¹) V. BONIFAS. *Hist. des Dogmes*, p. 77 et suiv.

l'idée païenne des castes ; les hommes sont divisés en trois catégories ⁽¹⁾ : les *spirituels* (ou *pneumatiques*), les *psychiques*, et les *charnels* (ou *hyliques*)⁽²⁾ ; chacun fait partie de l'une ou l'autre de ces catégories par la naissance et ne saurait en sortir. Dès lors, plus de liberté ; à la place, une nécessité de nature. Le dualisme moral (entre les bons et les méchants) est ramené à un dualisme métaphysique (entre l'esprit et la matière).

Au lieu du Dieu unique et souverain, les gnostiques reconnaissent deux principes des choses. Le paganisme avait connu deux formes du dualisme : le dualisme grec qui opposait l'intelligence à la matière, principe rebelle, le τὸ ἕτερον de Platon ; et le dualisme oriental qui opposait le Dieu bienfaisant et lumineux au Dieu ténébreux et malfaisant. Nous retrouvons ces deux formes chez les gnostiques ; ils sont tous dualistes, les uns de la première manière, les autres de la seconde, et la plupart, des deux à la fois. Au lieu du Dieu créateur, le gnosticisme nous parle d'un Dieu qu'un abîme immense sépare de la nature, qui ne saurait sans déchoir toucher du doigt la matière, et dont l'action ne peut s'exercer sur elle qu'à travers une longue chaîne d'intermédiaires. La création est l'œuvre d'une divinité inférieure, le Démoniurge ⁽³⁾.

Beaucoup de gnostiques s'accordent à reconnaître dans le Dieu de l'Ancien Testament le Démoniurge, et dans le Dieu du Nouveau Testament le Dieu suprême. Parmi eux, il en est qui ne condamnent pas absolument l'Ancien Testament ; ils reconnaissent que le Dieu de l'Ancien Testament est tout au moins juste ⁽⁴⁾.

(1) Chez quelques-uns d'entre eux, la deuxième catégorie est supprimée ; les hommes sont divisés en *spirituels* (ou *pneumatiques*) et *charnels* (ou *hyliques*).

(2) De ὕλη, matière.

(3) V. BONIFAS. *Op. cit.*, pag. cit.

(4) Valentin, Basilide...

D'autres, au contraire, voient dans le Démoniaque un principe foncièrement mauvais, et rejettent l'autorité de l'Ancien Testament (1).

Telle est, en quelques mots, la caractéristique du mouvement gnostique; tels sont les adversaires qu'Origène voyait se dresser devant lui, adversaires particulièrement dangereux au point de vue qui nous occupe, puisque leurs théories étaient la négation même de toute liberté morale.

Si maintenant nous reprenons les écrits d'Origène déjà cités, nous y retrouvons des allusions aux principales théories gnostiques que nous venons de signaler. Nous avons déjà vu des passages relatifs à la théorie des natures spirituelles et charnelles. En voici d'autres qui visent l'idée gnostique d'un Créateur juste mais non pas bon :

« Qu'ils observent en effet la notion de Dieu ;
« n'est-il pas, en toute vérité, juste et bon ! S'ils le con-
« testent, admettons même pour leur faire encore cette
« concession *qu'il est seulement juste*. Qu'ils nous mon-
« trent comment le bon et le juste — *ou tout au moins*
« *le juste* — peut paraître encore juste, quand il endure
« un cœur..... » (*Des Principes* ; cap. cit., § 9.)

« Certains, il est vrai, soi-disant pour défendre
« Dieu, disent que ce n'est pas le Dieu bon qui a créé le
« monde, mais le Démoniaque, *qui est seulement juste.....* »
(*Commentaire sur la Genèse*, t. III.) (2)

Voici maintenant un passage contre ceux qui rejettent l'autorité de l'Ancien Testament et qui reconnaissent dans le Dieu qu'il nous révèle un Démoniaque méchant et cruel :

« Tout d'abord, nous noterons ce passage
« (Marc, iv, 11) contre les hérétiques qui, à l'affût de

(1) Marcion...

(2) V. *Supra*, p. 25.

« passages semblables dans l'Ancien Testament, y
« montrent, comme ils osent le dire, la cruauté du
« Démon... Mais ils n'abordent pas de la même
« manière, ni si franchement le Nouveau Testament... »
(*Des Principes* ; cap. cit., § 16.)

Tous ces passages et d'autres semblables nous démontrent amplement que les grands adversaires d'Origène sont ici les gnostiques. D'ailleurs, — nous l'avons déjà dit, — ce ne sont pas là ses seuls adversaires. C'est ainsi que, dans son *Commentaire sur la Genèse*, il réfute tous ceux, païens ou chrétiens, qui cherchent dans les astres la cause des déterminations humaines ; c'est ainsi que, dans son traité *De la Prière*, il attaque les disciples de l'hérétique Prodicus ⁽¹⁾, qui, au nom de la prescience divine et des décrets immuables de la Providence, niaient la liberté humaine et l'efficacité de la prière.

Jusqu'ici nous n'avons parlé que d'hérésies bien caractérisées. Mais de tout temps, au sein même de la chrétienté orthodoxe, certaines âmes ont été troublées par les problèmes que soulèvent les rapports de la liberté humaine et de la prescience divine ; les unes se bornent à exagérer la part de la providence divine au détriment du libre arbitre humain ; d'autres, prenant à la lettre certaines paroles de l'Écriture, principalement des épîtres de Paul, sont amenées à conclure au déterminisme le plus absolu. Ces chrétiens troublés, Origène les a, lui aussi, rencontrés sur son chemin. C'est à eux que s'appliquent des passages comme ceux-ci :

« Sans doute, ils sont nombreux ceux qu'ont troublés
« ces paroles sur Pharaon dont Dieu dit : « J'endurcirai
« le cœur de Pharaon. »..... (*Des Principes* ; cap. cit.,
§ 7.)

« Mais, demandera quelqu'un, pourquoi Dieu

(1) CLÉMENT D'ALEXANDRIE. *Stromates* 7, 7.

« fait-il voir ses prodiges et fait-il entendre ses divines
« paroles à ceux sur lesquels il prévoit que ces pro-
« diges et ces paroles n'auront d'autre effet que de les
« endurcir?..... » (*Des Principes*; cap. cit., § 17.)

Mais Origène n'a pas seulement en vue des chrétiens, hérétiques ou orthodoxes; il songe certainement aussi dans ces pages aux systèmes déterministes des philosophes païens; il a l'ambition de dresser en face de ces systèmes un système rival, où la première place soit à la liberté morale.

Ces derniers adversaires sont surtout les stoïciens et ceux qui s'inspirent de leur panthéisme déterministe. Bien qu'Origène ne les attaque pas ouvertement, il les connaît fort bien; il se place sur leur propre terrain, il leur fait de nombreux emprunts, — comme nous le montrerons par la suite, — pour conclure finalement d'une manière toute différente de la leur. Certaines phrases de notre auteur semblent d'ailleurs les viser d'une manière plus explicite encore; c'est ainsi qu'il dit :

« Qu'il est en notre pouvoir de vivre bien et que
« Dieu nous le demande comme quelque chose qui ne
« procède ni de lui, ni de quelque autre, ni, comme
« quelques-uns le pensent, du *Destin*, c'est ce qu'affirme l'Écriture Sainte. » (*Des Principes*; cap. cit., § 6.)

Le déterminisme stoïcien est suffisamment connu pour qu'il nous soit permis de ne pas y insister longuement ici. Nous rappellerons simplement, d'après le savant exposé de Zeller ⁽¹⁾, que deux tendances se remarquent dans tout ce système :

1^o) Le matérialisme : l'âme est de nature corporelle.

2^o) La tendance à ramener toutes les activités à des forces agissantes, et toutes les forces particulières à une seule force primitive, ce qui conduit à une conception

(1) *Die Philosophie der Griechen*. T. III; p. 192-206.

dynamique et moniste de la vie de l'âme. L'âme individuelle est à l'âme universelle ce que la partie est au tout. L'âme de l'homme n'est pas seulement comme toutes les autres forces vivantes, une partie, un dérivé de la force vitale générale, mais par sa rationnabilité elle est dans un rapport spécial avec l'essence divine, rapport qui se manifeste d'autant plus fortement que nous faisons régner plus exclusivement en nous le divin, la raison ; mais elle peut alors d'autant moins se soustraire à la loi de cet être, à la nécessité générale, ou à la Destinée. L'homme n'est plus considéré que comme un organe de la loi universelle. L'éthique stoïcienne ne connaît que l'obligation morale commune ; le droit de l'individu, sa propriété d'agir et de se développer est pour elle comme n'existant pas ; l'individu doit se subordonner à la loi du Tout.

Origène a donc en face de lui plusieurs catégories d'adversaires de la liberté humaine, adversaires païens, adversaires chrétiens, et parmi ces derniers, les uns nettement hérétiques, les autres orthodoxes peu éclairés.

Comment va-t-il procéder à leur égard ? Va-t-il faire front directement à tant d'adversaires si divers ? Reprenons son chapitre des « Principes ». Que dit-il dans son Introduction ?

« Puisque la prédication de l'Église contient les
« paroles relatives au juste jugement de Dieu, paroles
« qui, convainquant les auditeurs de leur vérité, les
« appellent à vivre conformément au bien et à éviter
« dans toute leur conduite le péché, donc à reconnaître
« par là qu'il dépend de nous de mériter l'éloge ou le
« blâme, examinons brièvement ce problème du libre
« arbitre ! »

Son principal dessein n'est donc pas de combattre tel système de philosophie païenne ; non ! il veut avant tout éclairer les chrétiens sur la doctrine de leur Église. Il semble donc que, guidé par une telle préoccupation,

il aurait pu se contenter d'exposer la doctrine chrétienne du libre arbitre, telle qu'elle semble se dégager des textes de l'Écriture Sainte, — tout en repoussant au passage les hérésies, gnostiques ou autres, allant à l'encontre de cette doctrine.

Mais il ne faut pas oublier qu'Origène n'est pas seulement un chrétien; il est aussi un philosophe. Aussi fera-t-il précéder son exposé spécifiquement chrétien et scripturaire d'un exposé philosophique, où il abordera, en se servant du vocabulaire des écoles grecques, ce même problème qu'elles résolvent d'une manière si différente de lui. Sans doute, Origène ne songe pas ici à une controverse ouverte contre la philosophie païenne, dont il adopte les prémisses; il ne songe pas à réfuter par ces lignes le déterminisme des adeptes du Portique. Il se souvient seulement qu'il a affaire à des chrétiens plus ou moins imbus de la culture philosophique de l'antiquité; et il veut leur montrer que, sur la question du libre arbitre comme sur toutes les autres, la foi chrétienne n'a pas à redouter la sagesse grecque ⁽¹⁾.

Ceci posé, et avant de passer à l'examen de la thèse d'Origène, nous dirons quelques mots sur sa méthode d'argumentation. Nous avons déjà vu qu'il y a deux parties dans son exposé ⁽²⁾ : une partie philosophique

⁽¹⁾ Nous avons montré dans notre Introduction comment les docteurs d'Alexandrie s'étaient décidés à transiger avec la philosophie grecque, pour transformer en une alliée de la vérité chrétienne la rivale que celle-ci ne pouvait songer à terrasser. Origène en particulier a toujours devant les yeux les grandes constructions métaphysiques de la philosophie grecque. Il se place à leur point de vue; il les suit volontiers sur leur terrain; il parle la même langue philosophique; il aborde les mêmes problèmes; son dessein constant est de chercher comme eux l'explication universelle des choses, et de montrer que cette explication universelle, vainement poursuivie par les philosophies et les religions anciennes, c'est le christianisme seul qui la donne. Cela est vrai pour l'ensemble de son système; cela est vrai pour le point particulier qui nous occupe.

⁽²⁾ Il s'agit ici de l'exposé détaillé du chap. des « Principes ».

et une partie plus spécialement chrétienne. Correspondant à cette double méthode d'exposition, nous avons une double méthode d'argumentation : argumentation philosophique, argumentation scripturaire. La première est intimement liée aux idées qu'elle a mission de défendre; nous y reviendrons plus loin en étudiant ces idées elles-mêmes. Quant à l'argumentation scripturaire, elle occupe une place prépondérante dans notre chapitre des « Principes », et elle est fort caractéristique de la méthode d'Origène.

Il ne faut pas oublier l'importance qu'avait pour les chrétiens d'alors le témoignage de l'Écriture Sainte; elle avait pour eux une autorité décisive; les gnostiques eux-mêmes, s'ils rejetaient l'autorité de l'Ancien Testament, la rejetaient au nom de la Révélation du Nouveau Testament, à laquelle ils étaient fermement attachés; Origène partageait les idées de son temps sur ce point, et la méthode allégorique par laquelle il s'efforce d'expliquer les passages de l'Écriture les plus apparemment contraires à l'esprit de son système, montre assez quelle valeur ils pouvaient avoir à ses yeux ⁽¹⁾. Rien d'étonnant, par conséquent, à ce que l'argumentation scripturaire tienne une si grande place dans notre chapitre des « Principes » ⁽²⁾.

Nous nous rappelons qu'Origène avait affaire à deux catégories de chrétiens bien différents : les gnostiques et les chrétiens orthodoxes peu éclairés. De là une méthode d'argumentation très particulière, dans les

(1) La méthode allégorique n'est d'ailleurs pas spéciale à Origène; elle est déjà employée par les rabbins; elle règne chez Philon; et elle est unanimement adoptée par les Alexandrins.

(2) Denis nous semble injuste à l'égard d'Origène lorsqu'il dit : « ... Au lieu d'analyser l'idée de loi et de liberté... il se contente de rapporter nombre de prescriptions de l'Ancien et du Nouveau Testament qu'il aurait pu multiplier encore... » Il oublie que cette méthode, qui ne nous touche plus guère, était la meilleure au point de vue des idées du temps.

pages que nous étudions. Il lui arrive, à propos d'un même texte de l'Écriture, de faire front successivement à ces deux sortes de contradicteurs, et de se placer ainsi à un double point de vue; il commence par montrer aux gnostiques que leur interprétation hérétique de l'Écriture est illogique; puis, passant aux chrétiens plus fidèles, il leur explique comment il faut comprendre le passage en question. Prenons quelques exemples :

Comment comprendre ce passage : « Dieu endurecit le cœur de Pharaon. » (*Des Principes*; cap. cit., § 8.) « Il y a des hérétiques qui se servent de ce passage [et « d'un passage analogue (Rom. ix, 18)], pour montrer « qu'il y a deux classes d'hommes, les uns charnels par « nature et voués à la perdition, les autres spirituels « par nature et voués au salut. » Mais ce passage, dit Origène, n'a rien à voir avec la thèse gnostique, puisqu'il s'y agit d'un endurcissement venant de Dieu, et que cet endurcissement spécial n'aurait aucune raison d'être, dans le cas d'un homme déjà naturellement mauvais. — Ceci posé, et l'hypothèse gnostique écartée, Origène explique aux chrétiens comment il faut entendre ce mot : « Il endurecit. »

De même encore au § 16, Origène veut expliquer le passage de l'Écriture « où le Sauveur dit qu'il parle en paraboles à ceux du dehors, afin qu'en voyant ils ne voient pas et qu'en entendant ils ne comprennent pas, de peur qu'ils ne se convertissent et que leurs péchés ne leur soient remis. » Il commence par dénier aux gnostiques le droit de s'appuyer sur ce passage⁽¹⁾. — Ensuite il passe à l'interprétation orthodoxe du passage.

De même encore au § 18, Origène veut interpréter ce

(¹) En effet, dit-il, ils condamnent les passages analogues de l'A. T., et ils s'en servent pour prouver que le Dieu de l'A. T. est cruel; ils n'ont donc pas le droit, sous peine de mauvaise foi, d'user d'une méthode différente quand ils rencontrent ces même passages dans le N. T.

passage : « Cela ne vient pas de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde. » Il commence par montrer aux gnostiques qu'ils n'ont pas le droit de s'emparer de ce passage, pour prouver leur théorie des natures perdues ⁽¹⁾. — Puis, il passe à l'interprétation du passage.

Sa méthode d'interprétation varie peu ; examinant successivement chacun des passages déterministes que peuvent lui opposer ses adversaires, il les éclaire au moyen d'autres passages de l'Écriture qui complètent le sens du premier, (c'est ainsi qu'au § 19, il explique le passage Rom. ix, 16 au moyen du Psaume cxxvii, 1); ou bien — et c'est là son grand argument — il leur oppose quelque autre passage qui semble en contradiction manifeste avec le passage déterministe et dont l'évidence s'impose à la foi chrétienne. Son raisonnement est alors le suivant : l'Écriture ne peut pas se contredire ; il faut donc de toute nécessité trouver une autre interprétation au passage déterministe. Prenons un exemple :

Au § 19 (cap. cit.), après avoir examiné quelques passages, Origène conclut ⁽²⁾ :

« Ces passages ne signifient pas que l'homme n'a aucune liberté ; ils signifient seulement.... » Car nier au nom de ces passages là liberté humaine, ce serait mettre l'Écriture en contradiction avec elle-même, puisque dans d'autres passages elle fait appel à la liberté de l'homme et à sa responsabilité : c'est ainsi que Paul donne des lois aux Églises ; c'est ainsi qu'il blâme certains hommes parce qu'ils sont tombés et en approuve d'autres parce qu'ils se sont bien conduits ;

⁽¹⁾ Ce texte, dit-il, ne peut s'appliquer aux natures perdues, puisqu'il n'y est question que de ceux qui veulent le bien sans y parvenir ; or les natures perdues ne peuvent vouloir le bien, puisque vouloir le bien c'est bien.

⁽²⁾ V. *Supra*, p. 21.

louanges et blâmes qui n'auraient aucun sens dans l'hypothèse supprimant le libre arbitre. « Nous pensons que personne n'aurait l'audace de soutenir que l'apôtre se contredit lui-même dans ce qu'il dit. » ⁽¹⁾

Cette méthode d'herméneutique, qui nous semble aujourd'hui bien fragile, avait sa légitimité à Alexandrie, comme elle peut l'avoir dans tous les milieux chrétiens où le règne absolu de la théopneustie oblige le fidèle à pallier à tout prix les contradictions de l'Écriture, par une interprétation plus ou moins ingénieuse des passages incriminés. L'interprétation n'est pas toujours facile à trouver ; mais on a alors recours à l'allégorie ; et Origène en usait largement.

Tantôt c'est le passage invoqué par lui à l'appui de sa thèse qu'il dénature pour y retrouver ses théories. Ainsi, au § 21 :

« L'Écriture dit que « dans une grande maison il n'y « a pas seulement des vases d'or et d'argent, mais il y « en a aussi de bois et de terre, les uns pour des usages « honorables, les autres pour des usages vils. Si donc « quelqu'un s'est purifié, il sera un vase d'honneur, « sanctifié, utile à son maître et propre à toute bonne « œuvre..... » Ainsi donc, dit Origène, notre condition actuelle (vase d'honneur ou vase d'ignominie) dépend de nous-mêmes, — puisqu'il était en notre pouvoir de nous purifier ou de ne pas nous purifier ; elle dépend donc de l'usage que nous avons fait de notre liberté dans une existence antérieure à celle-ci ⁽²⁾.

Tantôt c'est le passage déterministe qu'il détourne de son sens légitime, au profit de sa thèse. Ainsi, au § 20 :

..... Ensuite vient ce passage : « Le vouloir et le faire viennent de Dieu. » Est-ce à dire que nous ne sommes

(1) Nous pourrions multiplier les exemples. Cf. § 9, § 21.

(2) Et c'est ainsi que saint Paul, auquel est emprunté ce passage, se trouve avoir enseigné la préexistence des âmes !! (2 Tim. I, 16 suiv.)

pas libres de vouloir et de faire soit le bien, soit le mal? Non! car de même que Dieu nous a donné la faculté générale de courir, mais que c'est nous qui en usons comme bon nous semble, de même ce qui nous vient de Dieu c'est uniquement la faculté générale d'agir et de vouloir; mais c'est à nous qu'il appartient de tourner cette faculté d'agir et de vouloir, soit vers le bien, soit vers le mal....

Avec une pareille méthode, on peut évidemment faire dire aux textes ce que l'on veut; aussi ne sont-ce pas seulement les idées de l'Écriture sur le libre arbitre que nous trouvons dans ces pages mais celles d'Origène lui-même. Cela nous est d'ailleurs précieux pour l'étude de la thèse de notre auteur.

Nous allons maintenant passer à l'examen de cette thèse elle-même, telle qu'elle semble se dégager de l'ensemble des chapitres analysés par nous précédemment, c'est-à-dire de l'exposé philosophique du début du chapitre des « Principes », des interprétations scripturaires dont nous venons de parler, des attaques d'Origène contre le fatalisme astrologique et contre les négateurs de la prière.

Dans le monde actuel, composé des minéraux, des végétaux, des animaux et de l'homme, il y a quatre degrés de mouvement. Les corps inertes, dont le principe de cohésion est purement physique (ἑξίς), *sont mus*; les plantes et les animaux, qui ont une nature organisée (φύσις) et une âme (ψυχή) ⁽¹⁾ ont leur mouvement

(1) ὅσα ὑπὸ φύσεως καὶ ψυχῆς συνέχεται.

Le traduction de Rufin est : « ... per naturalem vitam vel per animam. » Redepenning (*Origenes*; T. II, p. 364, note 1) trouve cette traduction exacte, malgré Schnitzer. Les plantes et les animaux ont, dit-il, soit une φύσις (les plantes), soit une ψυχή (les animaux). Cela ne nous semble pas juste. Sans doute, les plantes n'ont qu'une φύσις; mais les animaux ont, en outre de la ψυχή, la φύσις, comme le montre le passage suivant : « Il semble que la φύσις partout répandue atteigne son maximum chez les animaux. » (*Des Principes*, cap. cit. § 3.)

en eux-mêmes, — les uns se mouvant d'eux-mêmes, les autres par eux-mêmes. L'homme seul a, en plus de l'âme (ψυχή) ⁽¹⁾, la raison (λόγος); il se meut δι' αὐτοῦ (c'est-à-dire que son mouvement dépend de lui).

L'âme de l'animal est affectée par les images qui viennent du dehors; les images qui se produisent en elle la déterminent dans un sens ou dans l'autre ⁽²⁾. Outre cette faculté imaginative, l'homme possède avec la raison le pouvoir de classer les images et de juger de leur valeur morale. La raison contient les principes de la distinction du bien et du mal. Le *moi*, ainsi éclairé par la raison sur la valeur des images mises en lui en mouvement par les phénomènes extérieurs, agit dès lors en connaissance de cause. — C'est parce que l'homme est une créature raisonnable qu'il est une créature libre; la raison indique donc à l'homme ce qui est bien; si un homme se laisse entraîner par les images mauvaises, son *moi* en est pleinement responsable; car ce *moi* était libre d'obéir à la raison, au lieu de se laisser entraîner; si, au contraire, il se laisse guider par elle, il résiste à la provocation de la convoitise.

Si le rôle du *moi* (ἡγεμονικόν) est de classer et de juger les images, d'après les lumières de la raison, pour obéir soit aux unes, soit aux autres, la liberté consiste dans

⁽¹⁾ En effet, la ψυχή n'est pas spéciale à l'animal; l'homme la possède aussi; en ce qui concerne l'homme, Origène admet la trichotomie platonicienne : σῶμα, ψυχή, πνεῦμα ou ψυχή λογική. Mais il semble qu'il y ait là quelque confusion dans la pensée d'Origène. Suivant la remarque de Denis (*op. cit.*, p. 187), « tantôt Origène semble voir dans l'âme de l'homme une faculté divine qui existait lors de la création et qui n'est que l'esprit déchu; tantôt il semble (comme ici) y voir une âme analogue à l'esprit de l'animal, le φανταστικόν τι καὶ ὁρμητικόν des stoïciens, qui suppose nécessairement la sensation. Il y a là au moins deux théories qui s'accordent assez mal ensemble : celle qui considère l'âme comme l'esprit déchu, celle qui en fait le principe vital... »

⁽²⁾ On pourrait nommer cette faculté « une faculté imaginative » (en grec : φανταστικόν τι καὶ ὁρμητικόν).

le choix ; c'est une liberté toute formelle. Cette liberté formelle ou libre arbitre est la seule qu'Origène semble connaître. Il ne parle jamais de la liberté réelle, cette forme supérieure de la liberté qui est le libre abandon au bien, le libre acquiescement aux lois de la raison. (Le mot « ἡ ἐλευθερία » ne revient jamais dans le chapitre des « Principes » ; le mot employé est « τὸ αὐτεξούσιον » ou « τὸ ἐφ' ἑμῶν ».) Cette liberté réelle, Origène l'accorde implicitement à Dieu, mais sans jamais formuler nettement sa pensée sur ce point. Comme le dit de Pressensé, « Origène admet que Dieu est libre ; et cependant Dieu possède le bien par essence ; il ne peut le perdre ; il semble qu'Origène aurait pu, en creusant cette notion, arriver à la notion de la vraie liberté ⁽¹⁾. »

Il nous semble d'ailleurs qu'Origène aurait pu arriver à cette même notion, en approfondissant certaines de ses affirmations sur la raison humaine (contenues dans notre chapitre des « Principes »).

La phrase suivante donne à réfléchir : « Qu'au contraire un autre homme, qui a reçu une instruction plus étendue et qui l'a développée par l'exercice, ren-contre les mêmes plaisirs charmeurs et les mêmes excitations, — la raison qui en lui est plus forte et mieux disciplinée par la méditation et affermie par la science dans la vertu, ou qui n'est pas loin de cette ferme assurance, met un terme à la provocation et enlève toute force à la convoitise ⁽²⁾. »

Remarquons que, d'après ce passage, l'influence de la raison semble devoir être d'autant plus grande que la raison a été mieux exercée. Remarquons encore que, d'après tout cet exposé, la raison (λόγος) pousse au bien,

⁽¹⁾ Klein dit avec plus de précision : « Cette liberté réelle, Origène l'attribue à Dieu seul. » La formule de de Pressensé nous paraît plus exacte.

⁽²⁾ *Des Principes*, cap. cit. § 4.

mais jamais au mal; ce qui pousse l'individu au mal, ce sont les impulsions mauvaises venant de l'extérieur et auxquelles son *moi* refuse de résister, et peut d'ailleurs d'autant moins résister que la raison exerce, par sa faute, moins d'attrait sur lui. Origène semble donc admettre des degrés dans la liberté de l'individu. Lorsqu'il s'est, par sa faute, éloigné de la raison, il est inconstant dans sa conduite, cédant tantôt aux sollicitations mauvaises, tantôt aux bonnes. N'y a-t-il pas une différence entre cette liberté-là et celle de l'individu qui s'est exercé à vivre selon la raison; la liberté du premier est un libre arbitre tout formel, tandis que la liberté du second semble se rapprocher d'une liberté supérieure!

Si, plus la raison est écoutée, plus elle a d'action sur nous, n'arrivera-t-il pas un moment où elle régnera sur nous exclusivement, où nous ne pourrons plus nous décider contre elle, et où la liberté de choix disparaîtra dans la liberté réelle, c'est-à-dire dans la raison elle-même!

Quoi qu'il en soit, Origène n'est pas arrivé à cette idée d'une liberté supérieure au libre arbitre ⁽¹⁾.

Les preuves qu'Origène donne du libre arbitre n'ont pas grande originalité.

Nous avons d'abord une preuve d'ordre physiologique ⁽²⁾. « Si, dit-il ⁽³⁾, nous enlevons à l'animal (ζῷον) « le mouvement *par lui-même* (ἑπ' αὐτοῦ), il ne peut plus « être considéré comme un animal... Si quelqu'un obéit « à son propre mouvement (...δι' αὐτοῦ...), il s'agit nécessairement là d'un mouvement raisonnable. Ceux donc « qui veulent que rien ne dépende de nous sont forcés « d'admettre une absurdité : d'abord que nous ne

⁽¹⁾ C'est ce qui explique, nous le verrons, l'instabilité de son système téléologique.

⁽²⁾ Nous n'osons pas dire : psychologique.

⁽³⁾ *De la Prière*, cap. cit. — V. *Supra*, p. 30.

« sommes pas des êtres vivants, ensuite que nous ne « sommes pas des êtres raisonnables. » Remarquons que cette preuve ne pourrait en être une que pour ceux qui admettent les prémisses physiologiques de l'auteur (division des êtres en quatre catégories, etc.....).

Une autre preuve est tirée de l'idée de Dieu. Dieu est juste et bon. Si l'on nie la responsabilité humaine, d'où vient le mal moral qui existe dans le monde? Il faut en rendre responsable Dieu lui-même qui a créé ce monde⁽¹⁾! Cette preuve est évidemment une preuve décisive aux yeux d'Origène; car, s'il admet dans son système la liberté illimitée des créatures, c'est en grande partie pour répondre au panthéisme païen, qui équivalait à ses yeux à rendre Dieu responsable du mal qui existe dans le monde, et au dualisme gnostique, qui obviait à l'inconvénient en admettant que le mal est l'œuvre du Démon. Pour Origène (comme le dit fort joliment un théologien), « le Démon, c'est la liberté créée ⁽²⁾ ».

Une autre preuve est la preuve par l'obligation morale. L'Écriture nous montre que nous avons des devoirs à remplir envers Dieu. Elle nous donne des commandements qui, pour autant que nous nous sentons obligés par eux, supposent que nous sommes des êtres libres. (Nous pourrions multiplier les exemples; qu'il nous suffise de renvoyer au § 19 du chapitre cité des « Principes ».)

Une autre preuve du même ordre est la preuve par la responsabilité morale. L'Écriture blâme les méchants et approuve les bons; de même, elle nous parle sans cesse du jugement dernier où il sera rendu à chacun selon ses œuvres; si nous admettons la légitimité de la louange et du blâme, de la récompense et de la punition, nous sommes aussi obligés d'admettre la respon-

(1) *Commentaire sur la Genèse*, cap. cit. — V. *Supra*, p. 25.

(2) BONIFAS. *Hist. des Dogmes*, p. 153.

sabilité et par suite la liberté de l'individu. (Nous pourrions également sur ce point renvoyer à de nombreux passages des chapitres analysés par nous; cf. § 19.....)

Aucune des preuves que nous venons d'énumérer n'est parfaitement concluante. Nous avons déjà dit un mot de la première. Quant à la deuxième, si elle est une preuve pour le chrétien, le païen pourra toujours répondre avec Chrysippe « qu'il n'y a rien à reprendre et à blâmer dans l'univers ⁽¹⁾ », que le mal dans la nature n'est qu'un accident, qu'il ne survient en quelque sorte que « par accession ⁽²⁾ » (κατὰ παραχολούθησιν).

Quant aux deux autres preuves, elles ne convaincront que celui qui reconnaît le témoignage de l'Écriture. Ce sont des preuves indirectes; les ordres et les défenses de l'Écriture ne prouvent vraiment notre liberté que si la conscience, les ratifiant, les transforme en obligation morale; de même, les récompenses et les punitions qu'elle nous annonce ne prouvent vraiment notre liberté que si la conscience, les admettant, conclut à notre responsabilité morale. Ces preuves supposent donc une preuve plus directe qui s'appuie sur un fait de conscience indiscutable. Cette preuve, Origène l'a entrevue, lorsqu'il dit : « Si quelqu'un disait que les impulsions du « dehors sont telles que nul ne peut leur résister, qu'il « étudie avec soin ses propres penchants et ses mouvements, pour voir s'il n'y a pas accord, consentement « et inclination du *moi*, qui se laisse persuader par tels « ou tels arguments pour la chose en question ⁽³⁾. » « Observons donc ce qui se passe en nous, et voyons « s'il n'y aurait pas de l'impudence à dire que ce n'est « pas nous-mêmes qui voulons, nous-mêmes qui man- « geons, nous-mêmes qui nous promettons, nous-mêmes

⁽¹⁾ PLUT. — *De Repug. stoïc.*, 37, 1.

⁽²⁾ AULU-GELLE. *Noctes Atticæ*, VII; 1, 7.

⁽³⁾ *Des Principes*, cap. cit. § 4.

« qui donnons notre acquiescement et qui acceptons
« n'importe quelle opinion, nous-mêmes qui en repous-
« sons d'autres comme fausses. Il y a des propositions
« auxquelles jamais homme ne parviendra à croire, en
« accumulant les paroles et les preuves en apparence
« les plus plausibles. Ainsi, il est impossible de penser
« sérieusement, au sujet des choses humaines, qu'il n'y
« a point de libre arbitre... Car, qui n'accuse un fils qui
« ne rend pas ses devoirs à ses parents? Qui ne désap-
« prouve et ne blâme une femme adultère? La vérité
« est plus forte que nous et nous oblige, quelque fantaisie
« que nous ayons de chicaner, à nous emporter par un
« mouvement naturel en reproches ou en éloges, parce
« que la liberté subsiste intacte et certaine, et peut, à son
« choix, être digne de louange ou de blâme ⁽¹⁾. »

L'homme est donc libre. Mais son libre arbitre est-il un libre arbitre inconditionné? Non sans doute! Le seul fait qu'Origène attribue à l'homme une âme (*ψυχή*) analogue à celle des animaux, c'est-à-dire une faculté imaginative, l'oblige à admettre qu'il est plus ou moins poussé à ses actions par les images qui lui viennent du monde sensible ⁽²⁾. Mais il échappe au déterminisme, puisqu'il admet, d'autre part, que nous sommes libres d'utiliser ces images comme bon nous semble en les soumettant au contrôle de la raison : « Qu'une chose se
« présente de l'extérieur, il ne dépend assurément pas
« de nous qu'elle mette en mouvement en nous telle
« ou telle image ; mais, juger que nous utiliserons de
« telle ou telle manière le fait produit, c'est là unique-
« ment un acte de notre pensée ⁽³⁾, qui, à la suite des
« incitations du dehors, nous détermine à suivre les

⁽¹⁾ *De la Prière*, cap. cit. — V. *Supra*, p. 30.

⁽²⁾ Sur cette théorie des images et sur sa valeur dans le système d'Origène, nous reviendrons plus loin, à propos des rapports entre la philosophie d'Origène et la philosophie stoïcienne. — V. p. 77.

⁽³⁾ Τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου.

« conseils de l'honnêteté ou nous porte à une conduite
« contraire ⁽¹⁾. »

Il dit ailleurs ⁽²⁾ : « Il faut reconnaître que beaucoup
« des actes de notre libre arbitre sont la conséquence
« de choses qui ne dépendaient pas de nous ; et que, si
« ces dernières n'étaient pas arrivées, celles qui dépen-
« dent de notre libre arbitre ne seraient pas arrivées
« non plus. Mais, malgré ces choses antécédentes qui
« ne dépendent pas de nous, celles qui dépendent de
« nous auraient pu arriver autrement qu'elles ne sont
« arrivées. »

Il semble donc qu'Origène, sans nier l'influence des motifs sur les déterminations de l'individu, repousse en dernière analyse le déterminisme de certaines philosophies de l'antiquité ⁽³⁾, pour admettre une doctrine mitigée analogue à celle qui triomphera bientôt dans l'Église sous le nom de semi-pélagianisme.

Nous venons de voir que l'homme est indépendant des sensations et des images qui en résultent. Ailleurs, Origène nous dit qu'il est indépendant de sa constitution physique ⁽⁴⁾, qu'il est indépendant du Destin ⁽⁵⁾.

L'homme n'est pas non plus soumis à l'influence des astres. Toute la théorie développée ici par Origène est assez curieuse ⁽⁶⁾ ; elle nous montre la part qu'avaient les superstitions astrologiques dans les idées du temps, puisque le grand théoricien de la liberté humaine n'ose pas lui-même s'y soustraire complètement. Son argumentation revient à ceci :

⁽¹⁾ *Des Principes*, cap. cit., § 3.

⁽²⁾ *Comment. sur la Genèse*, cap cit., § 8. — V. *Supra*, p. 27.

⁽³⁾ Nous avons déjà dit quelques mots du déterminisme des stoïciens. Nous verrons, plus en détail, dans notre dernier chapitre, de quelles philosophies anciennes le système d'Origène s'éloigne ou se rapproche.

⁽⁴⁾ *Des Principes*, cap. cit., § 5.

⁽⁵⁾ *Id.* § 6.

⁽⁶⁾ V. *Comment. sur la Genèse*, cap. cit. — *Supra*, p. 28.

Les astres sont non pas les causes des événements humains, mais les signes de ces événements — signes institués par Dieu de toute éternité ; ces signes ne sauraient pas plus nous contraindre que la prescience de Dieu elle-même ⁽¹⁾. Ces signes ont leur raison d'être ; ils servent d'abord à glorifier Dieu ; ils permettent ensuite aux puissances supérieures à l'homme de connaître sa destinée et d'agir sur lui en connaissance de cause. Mais cette théorie ne va-t-elle pas, pour nous faire échapper au déterminisme astrologique, nous ramener sous la dépendance des puissances supérieures à nous ? non ! ces puissances secondent nos efforts pour nous amener au bien ; mais, pas plus que les puissances mauvaises, elles n'ont d'action contraignante sur notre volonté : « Quant à nous, comme
« nous l'avons dit, nous faisons ce que nous faisons de
« notre propre volonté ; et, de même que les puissances
« adverses qui agissent sur nous, lorsque nous péchons
« nous le faisons par suite de notre volonté mauvaise ;
« lorsque nous faisons ce qui est agréable à Dieu, nous
« le faisons par suite d'une volonté instruite et intelligente, mais non pas sans l'aide des anges, et des
« lettres divines et des saints ministres ⁽²⁾..... »

La question devient ici étroitement liée à celle des rapports de la liberté humaine et de la grâce divine. Sans doute, il serait chimérique de vouloir trouver dans le système d'Origène une doctrine de la grâce, au sens augustinien de ce mot ; mais on ne peut tout au moins nier une certaine action de Dieu sur les destinées humaines.

Dieu nous a tout d'abord donné les facultés nécessaires pour faire le bien. Comme le dit l'apôtre Paul, le vouloir et le faire viennent de Dieu ⁽³⁾, ce qui ne veut

⁽¹⁾ Nous allons revenir sur cette question de la prescience divine.

⁽²⁾ *Comment. sur la Genèse*, cap. cit. — V. *Supra*, p. 29.

⁽³⁾ *Philip.*, II, 13.

pas dire que le vouloir bon ou le vouloir mauvais, l'acte bon ou l'acte mauvais soient l'œuvre de Dieu ; ce qui nous vient de Dieu, c'est la faculté générale de vouloir et d'agir. (De même, dans l'exégèse de 1 *Cor.*, x, 13, Origène dit que Dieu nous donne le pouvoir de supporter l'épreuve, mais que le fait de la supporter vient de nous.) Donc la liberté, comme faculté de faire le bien et le mal, a sa source en Dieu ; mais l'usage de la liberté est uniquement l'œuvre de l'homme ⁽¹⁾.

Cependant cette théorie semble contredite par certains passages dans lesquels Origène attribue la plus grande part à Dieu dans l'œuvre de notre salut : « Ce n'est, « dit-il, que lorsque le cœur de l'homme sent Dieu « présent en lui qu'il est fort pour le bien, et si Dieu ne « commence pas par créer un nouveau cœur, la liberté « et la force humaine ne suffisent pas ⁽²⁾. »

Et encore : « Si le Seigneur n'édifie pas une maison, « c'est en vain que travaillent ceux qui la bâtissent..... « Il y a donc, en dehors de notre libre volonté, un bien « supérieur, la vertu de Dieu qui aide celui qui bâtit, « sans le secours de laquelle il ne pourrait pas lui-même « même achever son ouvrage..... Non seulement celui « qui doit devenir honnête et bon a besoin et de sa « propre volonté et du concours de la puissance divine, « lequel est en dehors de notre volonté, mais encore « l'un et l'autre sont nécessaires à celui qui est devenu « honnête et bon pour persévérer dans la vertu... C'est « pour cela sans doute que le saint apôtre, qui savait « que notre volonté contribue beaucoup moins à notre « bien que la vertu divine, dit que la fin ne dépend pas « de celui qui veut et qui court, mais de Dieu qui fait « miséricorde, — non pas que Dieu aide ceux qui ne « veulent pas et ne courent pas, mais comme si ce « n'était rien de vouloir et de courir, au prix de la

(1) *Des Principes*, cap. cit., § 5.

(2) *Hom. in Ez.*, ix, 5.

« miséricorde de Dieu. Il est donc juste, selon saint Paul, d'attribuer le bien à la miséricorde divine plutôt qu'à la volonté humaine et à ses efforts ⁽¹⁾. »

Mais dans d'autres passages, Origène semble donner à la liberté la place principale : « La liberté demeure intacte dans les impulsions que nous impriment les puissances bonnes ou mauvaises ; c'est elle qui se porte vers ce qu'elle veut, vers la mort ou vers la vie, que Dieu a mises devant notre face ⁽²⁾. »

Ces affirmations contradictoires nous étonnent un peu ; mais elles s'éclairent si nous songeons à l'idée qu'Origène se fait de Dieu. Son système nous fait connaître un Dieu absolu et transcendant. Dieu n'est pas seulement Tout-Puissant, il est encore Tout-Juste et Tout-Bon. Il ne peut en aucun cas être rendu responsable du mal ; c'est l'homme qui en est pleinement responsable ; il faut, par suite, qu'il soit absolument libre dans sa détermination vers le mal ⁽³⁾. Mais Dieu, étant Tout-Bon, ne peut pas rester indifférent à notre salut ; il y contribue ; le mérite du bien ne revient donc pas pleinement à l'homme ; sa liberté est même peu de chose, en face de la part que Dieu prend à son salut ⁽⁴⁾.

Ces considérations expliquent la fluctuation des affirmations d'Origène sur cette question de la grâce. Tantôt il est porté à exagérer la liberté humaine pour ne pas rendre Dieu responsable du mal ; tantôt il accentue la

⁽¹⁾ *In Psalm.* IV, fol. 571.

Ce passage a son pendant dans le chapitre des Principes analysé plus haut. Cf. *Supra*, p. 20.

⁽²⁾ *Des Principes* III, II, § 3.

⁽³⁾ « ... Si, après avoir reçu les dons de Dieu, on néglige de marcher dans la route de la vertu, l'homme, à qui rien n'a manqué du côté de Dieu, se trouve avoir manqué aux dons que Dieu lui a faits... » (*In Epist. ad Rom.* III, 6.)

⁽⁴⁾ « ... Dieu a donné à l'homme toutes les inclinations et tous les mouvements avec le secours desquels il peut s'efforcer et avancer dans la vertu. Il lui a donné en outre la force de la raison... Voilà ce que Dieu a donné à tous, sans exception... » (*In Epist. ad Rom.* III, 6.)

part de la grâce pour ne pas laisser à l'homme le seul mérite du bien.

Aussi en arrive-t-il finalement à une théorie fort voisine du pélagianisme. Il n'enseigne pas la grâce absolue pour ne pas rendre Dieu responsable de la perte de ceux sur lesquels cette grâce ne s'est pas exercée ⁽¹⁾; mais il enseigne la grâce adjuvante, qui complète la nature de l'individu et qui permet à ses efforts vers le bien d'aboutir. C'est ainsi que l'on en arrive à ces formules pleines de réticences (dont nous pourrions multiplier les exemples), et qui trouvent leur couronnement dans cette formule peu banale : « Dieu les secourt, pour ainsi dire, sans les secourir ⁽²⁾. »

Pour compléter ce que nous venons de dire, il reste à nous demander quels sont les rapports de la prescience divine et de la liberté humaine. Nous serons très brefs sur ce point, renvoyant pour plus de détails aux passages très clairs du « Commentaire sur la Genèse » et du chapitre de la « Prière », déjà analysés par nous. — Qu'il nous suffise de dire que, pour Origène, prescience n'égale pas prédestination. Origène distingue ici deux moments, la prescience, et la prédestination conditionnée par elle, et qui est la préparation éternelle de la félicité, d'après le mérite vu à l'avance ⁽³⁾. La prescience, elle, se rapporte aux actions de l'homme, dont toutefois elle n'est pas la cause, puisque l'homme reste toujours libre ⁽⁴⁾.

Quant à la prière, bien que prévue par Dieu, elle n'en garde pas moins toute sa raison d'être. Dieu voit à l'avance nos sentiments, nos prières, nos doutes, nos

(1) Et aussi, nous le verrons, parce que le bien pour être le bien doit être librement voulu.

(2) ... βοηθῶν οὐ βοηθεῖ... *Des Principes*, cap. cit., § 17,

(3) Le meilleur mot serait ici le mot non français « préconnu ».

(4) Cf. *In Jerem.*, *Hom.* XVII.

Commentaire sur la Genèse, cap. cit. — V. *Supra*, p. 26.

De la Prière, cap. cit. — V. *Supra*, p. 31.

désirs, qui le déterminent à l'avance à l'agencement de notre destinée. Il y a donc un exaucement de la prière, malgré la prescience éternellement immuable de Dieu. En dehors même de l'exaucement, la prière contient déjà en elle-même sa bénédiction. C'est une fécondation, une union des créatures avec l'esprit de Dieu répandu par tout le monde, avec Dieu partout présent, vers lequel tend tout notre développement ⁽¹⁾.

Pour conclure ce chapitre, nous demanderons à ceux qu'auront frappés l'inconsistance de la doctrine de la grâce d'Origène et la répercussion fâcheuse que cette inconsistance a pu avoir sur sa doctrine de la liberté humaine, de se souvenir qu'Origène est le premier Père qui ait ébauché une semblable doctrine de la grâce ⁽²⁾, et que cette priorité réclame de nous quelque indulgence ⁽³⁾.

(1) Cf. REDEPENNING. *Origenes*, T. II, p. 35.

DENIS. *Op. cit.*, p. 270.

(2) On peut d'ailleurs dire sans témérité — nous en avons déjà dit un mot dans notre Introduction — qu'Origène est le premier dogmaticien de l'Eglise chrétienne.

(3) Nous aurions pu placer ici quelques considérations sur les rapports entre la liberté humaine et l'œuvre de rédemption accomplie par le Christ; mais leur place est plutôt dans le chapitre que nous allons maintenant aborder.

CHAPITRE II

RAPPORTS DE LA DOCTRINE ORIGÉNIENNE DE LA LIBERTÉ HUMAINE AVEC L'ENSEMBLE DU SYSTÈME

Pour bien saisir la signification spéculative de la doctrine origénienne de la liberté humaine, nous l'examinerons dans sa dépendance avec tout le système (cosmologie, théologie, téléologie) ⁽¹⁾.

D'où vient la diversité du monde tel qu'il apparaît à nos regards charnels. On ne peut la faire remonter à Dieu, sous peine de le rendre responsable du mal, et d'autre part de supprimer la libre détermination des créatures raisonnables, c'est-à-dire leur nature morale. La désharmonie de ce monde s'explique par une chute antérieure des esprits, qui a été rendue possible et qui est arrivée en fait par la libre décision de la volonté des créatures. — Dieu, en tant que le bien absolu, devait aussi avoir des objets sur lesquels s'exerçât sa bonté. Il créa le monde des esprits. (La création de Dieu est une création *ex nihilo*. C'est une création éternelle, en dehors du temps.) Dieu étant parfait, les esprits créés étaient eux-mêmes parfaits; mais leur perfection

(1) Pour tout ce développement, nous suivrons d'assez près l'excellent exposé de Klein (*Die Freiheitslehre des Origenes in ihren ethisch-theologischen Voraussetzungen und Folgerungen...* — Strasbourg. — Thèse de doctorat, 1894.), — exposé qui s'inspire lui-même sur bien des points de l'exposé de Denis; *op. cit.*

n'était qu'une perfection accidentelle; ils n'étaient bons que *par accident* (κατὰ συμβέβηκος) et non *par essence* comme Dieu. A l'origine, les âmes ont toutes été créées égales; cela résulte de leur perfection même, la perfection n'admettant ni plus ni moins. Ces créatures sont douées de raison; elles possèdent le libre arbitre. En effet, Dieu devait remettre le sort de chacun à son libre arbitre; puisqu'il est juste, il ne peut être la cause des inégalités entre les esprits; ces inégalités ne peuvent résulter que de leur bon ou mauvais choix.

Les esprits doivent s'approprier librement le bien qu'ils n'ont reçu que comme un présent. Si, dans cette application vers le divin, ils se lassent, ils ne peuvent plus se maintenir au niveau de cette vie divine et en descendent peu à peu. C'est par suite de ce manque de vigilance que, l'un après l'autre, chacun est tombé, ἐξ ἰδίας αἰτίας; d'où, le monde matériel, dont l'apparition est plutôt une καταβολή (descente du supérieur à l'inférieur) qu'une création véritable. Un certain nombre de créatures raisonnables, dont le nombre est du reste strictement limité, ont ainsi déchu de Dieu ou du moins ne sont pas parvenues à la perfection proposée. Seule l'âme qui devait être celle du Christ a fait exception.

Plus les êtres sont déchus, plus la matière tient de place en eux; la matière n'est pas le corps lui-même; ce n'est pas à proprement parler une substance, mais ce qui sert de fondement au corps, ce qui est capable de recevoir des qualités. La matière corporelle d'Origène est, à peu de chose près, le *substratum* stoïcien. L'âme raisonnable est, par essence, invisible et incorporelle (ἀόρατος καὶ ἀσώματος); mais, en fait, jamais le monde des esprits n'a été sans corps ⁽¹⁾.

(1) D'après Denis, cette corporalité inhérente à la créature est pour Origène un signe d'imperfection. « Dieu seul, dit Denis, a le privilège

Chez les âmes qui se sont le plus éloignées de Dieu, la matière s'est épaissie beaucoup plus que chez les autres. Il y a donc diverses catégories d'êtres, correspondant à leur degré d'enfoncement dans la matière : ce sont les anges, les démons, les esprits sidéraux ⁽¹⁾ et enfin les hommes. Toutes ces créatures peuvent se servir de leur liberté impérissable pour le bien et peuvent, en conséquence, toujours passer des sphères inférieures aux sphères supérieures et inversement.

Les hommes occupent une situation intermédiaire entre les anges et les démons, qui, les uns et les autres, cherchent à exercer sur lui une influence soit bonne, soit mauvaise. Comme ceux-ci, l'homme est un esprit tombé, à cause de quoi Origène l'appelle aussi un esprit devenu âme ($\psi\chi\acute{\eta}$) ⁽²⁾.

La grande diversité des conditions humaines actuelles provient du différent usage que les hommes ont fait de leur libre arbitre dans leur existence antérieure. Origène justifie cette doctrine de la préexistence des âmes au moyen de passages de l'Écriture qu'il interprète allégoriquement ⁽³⁾. Remarquons, à ce propos, que, si Origène admet la préexistence des âmes, il semble s'élever contre la doctrine orientale de la métempsycose, c'est-à-dire contre la doctrine qui admet une migration des âmes d'un corps dans l'autre et même dans des corps d'animaux. En réalité, il y a migration d'une condition de

de l'incorporalité ; en cela la créature est imparfaite ; le corps est la marque de la limite de sa perfection. »

D'après Klein, « cette limitation naturelle n'est pas mauvaise en soi ; c'est seulement la limite qui sépare le non-être de l'être ».

(1) Cette idée que les astres sont des êtres vivants est une idée que nous retrouvons dans le *Timée* de Platon.

(2) Le mot $\psi\chi\acute{\eta}$ vient d'après lui du mot $\psi\chi\acute{\omega}$, *refroidir* ; l'âme est un esprit refroidi.

(3) C'est ainsi qu'il interprète le récit de la Genèse sur la chute, d'après la méthode philonienne : les peaux dont Dieu vêtit les premiers hommes sont les corps terrestres dans lesquels les âmes ont été enfermées.

vie à une autre condition, d'un lieu dans un autre lieu, mais toujours avec le même corps, transformé selon le lieu et la condition nouvelle. Dans une même phase du monde, l'âme ne revêt pas plusieurs fois, en punition de ses péchés, un corps approprié à la nature de ce monde. Les âmes viennent ici-bas par une chute (et si elles sont vertueuses, elles retourneront à un monde meilleur); mais ce n'est pas cette chute, cette transcorporation ⁽¹⁾ qui doit constituer une expiation, un châtimement suffisant, comme dans la doctrine orientale de la métempsychose. Origène n'admet pas non plus que les âmes puissent revêtir des corps d'animaux ou de plantes; car une âme, dit-il, ne peut jamais de raisonnable devenir irraisonnable, ce qui arriverait si l'âme humaine passait dans le corps de créatures irraisonnables ⁽²⁾.

L'âme de l'homme possédait autrefois, en tant que νοῦς, une nature ignée divine; mais elle se refroidit et, liée au péché, elle entra dans l'existence terrestre. Origène admet donc une certaine théorie du péché originel, mais bien différente de celle qui sera plus tard celle de l'Église. L'homme est né pécheur, non point parce qu'il est un successeur d'Adam, mais par suite de ses transgressions dans le monde antérieur, de telle sorte que ce monde-ci ne doit être considéré que comme le reflet de la désharmonie existant dans celui-là.

⁽¹⁾ Au sens de *passage dans un corps*.

⁽²⁾ Denis trouve que c'est là une inconséquence de la part d'Origène; car, dit-il, « pourquoi l'homme déjà déchu ne pourrait-il, pas s'il agit mal, déchoir encore ». DENIS. *De la philosophie d'Origène*, p. 194. — Il nous semble, au contraire, que la théorie d'Origène est parfaitement fondée. Origène ne conteste nullement que les hommes puissent déchoir encore; dans ce cas, ils se rapprocheraient de la condition actuelle des démons; quant aux animaux, ils ne font pas partie du cycle des créatures raisonnables; ils n'ont été créés par Dieu qu'après coup (ainsi que les végétaux et les autres éléments du monde actuel), pour servir à l'existence de l'homme dans ce monde où il est tombé après la chute.

Comme dans la trichotomie platonicienne, Origène distingue dans l'homme l'esprit raisonnable et libre (πνεῦμα), le corps matériel (σῶμα), et entre les deux l'âme animale (ψυχή), principe de vie sensible. D'ailleurs la pensée d'Origène sur ce point n'est pas très claire. Tantôt il considère l'âme comme une faculté inférieure, source des sensations et des images, que l'homme a en commun avec les animaux ⁽¹⁾; tantôt nous trouvons chez lui cette idée que l'esprit s'est refroidi lors de la chute et s'est ainsi changé en âme. D'ailleurs, comme le remarque assez justement Harnack ⁽²⁾, l'amphibologie est ici nécessaire, car « d'un côté l'esprit de l'homme doit s'être déterminé contre Dieu ⁽³⁾, et de l'autre il faut supposer que l'élément rationnel et libre est resté intact dans l'homme ».

Le πνεῦμα, ou ψυχὴ λογική, est intangible par le mal; il est essentiel à l'homme et se révèle dans la raison et la liberté ⁽⁴⁾, la ψυχή a déjà existé dans d'autres mondes et devient le siège des désirs et des bas instincts qui sont dans l'homme.

L'homme, bien que tombé, n'a point passé de l'état d'intégrité originelle à une dépravation totale; après comme avant la chute, l'homme garde l'*image* divine, d'après laquelle il a été créé; il n'a perdu que la *ressemblance* divine. L'image, c'est la disposition naturelle de l'homme à la raison et à la liberté; la ressemblance, c'est la perfection à conquérir. Avec l'image — impérissable — qui se réfléchit dans les facultés naturelles de l'homme, la liberté lui est aussi restée; aussi n'est-il poussé nécessairement ni au bien, ni au mal;

(1) C'est la conception du chapitre des Principes, déjà cité. — Cf. *Supra*, p. 46, note 1.

(2) *Dogmengeschichte*; T. I, p. 679.

(3) Il doit par conséquent s'être changé en âme; car l'esprit raisonnable ne peut guère être regardé comme principe d'une action anti-divine.

(4) *Des Principes*, II, VIII, § 3.

et ainsi le péché est pour tous le fruit de la liberté morale.

Origène semble, remarquons-le, fort gêné par l'idée de l'hérédité, qu'il n'ose repousser complètement ⁽¹⁾, et qui est en contradiction manifeste avec sa doctrine de la préexistence, d'après laquelle les inégalités entre les hommes proviennent de leur libre choix à l'égard du bien.

Les hommes sont donc tombés, en raison même de leur liberté. Dieu avait laissé la direction de leurs mouvements à la volonté et à la liberté de ceux qu'il avait créés, afin que le bien leur devînt propre. (Et, en vérité, Dieu ne pouvait faire autrement : supprimez la liberté de la vertu, et vous supprimez du même coup l'essence de la vertu elle-même.) Mais, si les esprits, en raison de leur liberté, ont déchu de leur unité primitive avec Dieu, l'économie divine réclame que les créatures raisonnables soient aidées à revenir de nouveau à la félicité primitive. La victoire pour l'homme consiste à vaincre les penchants et les passions. Dieu l'assiste dans ce combat, sans cependant compromettre sa liberté. (La bonté de Dieu à l'égard de ses créatures consiste : 1^o dans le don qu'il leur a fait de la raison et de la liberté ; 2^o dans l'assistance qu'il leur donne, sans toutefois nuire à leur liberté.)

D'une part, Dieu veut que notre salut vienne de nous-mêmes, (ὁ θεὸς ἡμᾶς ἐκ τῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι). D'autre part, aucun esprit, ne peut parvenir à la félicité, s'il n'entre pas en communion avec le Λόγος, Verbe divin, et ne se laisse pas instruire par lui ⁽²⁾. Dans son schéma cosmologique, Origène introduit maintenant le développement d'une doctrine de salut historique. Comme les efforts de l'homme et des autres créatures raisonnables pour revenir spontanément vers le bien

⁽¹⁾ Voir notamment : *Ir. Joh.*, xx, 3.

⁽²⁾ HARNACK. *Dogmengeschichte*, T. I, p. 683.

étaient vains, et que les secours envoyés par Dieu ne suffisaient plus, le Λόγος divin fit aboutir son activité révélatrice générale en une révélation historique salutaire particulière, qui, après avoir traversé plusieurs degrés, aboutit finalement à l'incarnation. Dès le commencement, le Λόγος est venu vers les âmes, pour autant qu'elles voulaient le recevoir. (Il est par exemple descendu dans les patriarches et les prophètes, — mais jamais dans les philosophes grecs, contrairement à ce que dit Clément d'Alexandrie.) L'incarnation du Christ avait, avant tout, pour but l'instruction de la volonté humaine faussement dirigée ⁽¹⁾. La valeur de l'œuvre salutaire du Λόγος consiste d'une part dans l'accomplissement d'un acte décisif dans le grand combat moral du monde, d'autre part dans la révélation des mystères de la connaissance ⁽²⁾. Il y a donc deux degrés dans l'œuvre du salut. Aux uns la délivrance par l'œuvre historique du Christ et sa mort rédemptrice ⁽³⁾; aux autres, — parvenus aux degrés supérieurs, — l'amour et la connaissance qui saisit, par delà le crucifié, l'essence éternelle du Λόγος, et qui unit l'homme à Dieu ⁽⁴⁾.

L'œuvre du salut, envisagée du côté du Λόγος, nous

(1) L'âme humaine de Jésus, que le Verbe a choisie pour s'unir à elle en vue de la Rédemption, est la seule qui dans la vie antérieure se soit tenue pure de tout péché. Cette théorie, comme le remarque de Pressensé, est difficile à comprendre, « car l'âme de Jésus n'ayant jamais péché n'est pas une âme d'homme — la condition d'homme étant la condition du péché ».

(2) Cf. CH. BOYER. *La Rédemption dans Origène*. (Thèse. Montauban, 1886.)

(3) On peut distinguer deux degrés dans cette œuvre rédemptrice : 1^o satisfaction à l'amour divin ; 2^o rançon payée au diable (le diable a du reste été trompé, car l'âme humaine de Jésus-Christ qui lui avait été offerte, lui a échappé, en raison même de sa perfection). — V. DE PRESSENSÉ. *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne*, p. 373.

(4) Notons encore que l'œuvre du salut, accomplie par le Christ, ne s'étend pas seulement à l'homme, mais à toute la création raisonnable.

amène au seuil de l'eschatologie. Le but vers lequel gravite tout le processus cosmique est le rétablissement de toute chose (ἀποκατάστασις), duquel le diable lui-même avec ses anges n'est pas exclu. Le monde provient de la libre détermination des esprits finis libres; il prendra fin à la longue, car il est inconcevable que les esprits finis dans leur liberté ne reviennent pas du mal au bien; cependant le retour ne se fera pas en une seule fois, mais peu à peu et au cours d'innombrables éons, — le processus mondial, dans la suite infinie des éons finis, n'étant pas autre chose que la variation constante des décisions de la liberté de choix, se dirigeant tantôt vers le bien, tantôt vers le mal.

Une fois le rétablissement (ἀποκατάστασις) réalisé, une chute est-elle encore possible? Oui, d'après les idées d'Origène sur la liberté; mais il faut reconnaître que ces chutes toujours possibles, que ces mondes sans fin se succédant, sont en contradiction manifeste avec le but qu'Origène se propose. Denis et d'autres auteurs croient qu'Origène ne laisse pas subsister toujours la possibilité de faillir ⁽¹⁾. « Si la possibilité de faillir subsiste dans les mondes futurs, s'il y a même de graves rechutes, ou bien Origène ne savait pas ce qu'il disait et ce qu'il voulait, ou bien il faut supposer que, malgré des tiraillements et des incertitudes, malgré des chutes même parmi les saints, le monde spirituel ne cesse selon lui de se perfectionner graduellement.... Origène part de la rénovation du monde par l'apparition et par le sacrifice du Christ : il faut donc entendre toute sa téléologie dans le sens de cette rénovation, dont le terme, quelque éloigné qu'il lui parût, était toujours présent à son esprit et à son cœur..... ⁽²⁾ »

Il y a ici, il faut l'avouer, quelque obscurité chez Origène. Tantôt il semble accueillir le rêve des épreuves

⁽¹⁾ C'était aussi l'avis de Rufin.

⁽²⁾ DENIS. *Op. cit.*, p. 360.

successives indéfinies, tantôt celui diamétralement opposé d'une restauration universelle et définitive. Plusieurs fois, Origène semble affirmer que toutes les peines infligées par Dieu sont médicinales et ont pour but de guérir le coupable. S'il en est ainsi, elles ne peuvent durer toujours, à moins que le coupable ne refuse obstinément la guérison. Mais Origène enseigne également que le pouvoir de faillir et de réparer ses chutes est une propriété inaliénable du libre arbitre. « S'il en est ainsi, quelque bas que soient tombées les intelligences déchues, elles peuvent se relever; quelque haut qu'elles soient montées, un revirement peut les précipiter de nouveau. N'y aura-t-il jamais d'arrêts dans ces ascensions et dans ces descentes? et tous les esprits créés, sans exception et sans terme, devront-ils subir le flux et le reflux des volontés perpétuellement changeantes? La logique du système le voudrait ainsi.....⁽¹⁾ » Oui, la logique du système l'exige. Ce sera notre conclusion sur ce point, bien qu'une pareille conclusion ne satisfasse pas pleinement notre esprit; l'historien, à notre avis, n'a pas tant pour mission de dire ce qu'un système devrait être que d'exposer ce qu'il est, et nous ne saurions à aucun prix, nous rallier à cette conclusion de Denis : « Lorsqu'on juge et qu'on veut entendre une doctrine, il faut moins la juger et l'entendre d'après ce que dit l'auteur, que d'après ce qu'il doit dire, selon ses principes⁽²⁾. »

C'est donc la liberté qui a le dernier mot dans le système d'Origène. C'est la liberté de choix des créatures qui est pour lui la clef de toute l'énigme mondiale et de toute la théodicée; c'est elle qui forme le centre de gravitation de tout son édifice dogmatique.

(1) PRAT. *Origène*, p. 102.

(2) DENIS. *Op. cit.*, p. 360.

CHAPITRE III

SOURCES PHILOSOPHIQUES DE LA DOCTRINE ORIGÉNIENNE DE LA LIBERTÉ HUMAINE

(Platonisme, Aristotélisme, Stoïcisme.)

Il nous reste à examiner brièvement dans ce chapitre les rapports de la doctrine origénienne de la liberté humaine avec les systèmes philosophiques antérieurs⁽¹⁾. Il faut nous souvenir qu'Origène, comme les Alexandrins en général, a beaucoup emprunté aux philosophes de la Grèce; mais si, pour le détail de ses théories, il leur a fait de nombreux emprunts, s'il a usé largement de leur vocabulaire philosophique, il faut reconnaître avec Denis que la connaissance qu'il en avait était assez superficielle et qu'il n'avait guère pénétré l'esprit de leurs systèmes. Nous en avons un exemple frappant dans la question qui nous occupe. Les systèmes antiques qui lui ont fourni le plus de matériaux pour l'édification de sa théorie de la liberté sont précisément deux systèmes déterministes, le platonisme et le stoïcisme, et de ces deux systèmes, celui auquel il est le plus redevable est encore le stoïcisme, dont la tendance morale, sur ce point, s'écarte le plus de la sienne; quant au

(1) Il ne faut pas s'attendre à trouver ici une étude quelque peu complète de ces rapports; cette étude soulève un monde de problèmes et fournirait à elle seule le sujet d'un ouvrage spécial; dans les limites restreintes du présent travail, nous devons nous borner à tracer quelques grandes lignes.

système d'Aristote, dont la conception de la liberté morale s'oriente si visiblement dans le même sens que la sienne, il ne lui a emprunté pour sa construction que des matériaux insignifiants.

Nous passerons successivement en revue ces trois systèmes philosophiques, — platonisme, aristotélisme, stoïcisme, — au point de vue des rapports qu'ils présentent avec la doctrine origénienne de la liberté ⁽¹⁾.

Celui qui, le premier dans la philosophie grecque, a mis au jour les éléments éthiques, et qui doit être considéré comme le fondateur de la morale philosophique, est Socrate ⁽²⁾. Socrate ramène l'acte moral ou la vertu à un *savoir*. Dès que l'on connaît le bien, qui est toujours en même temps l'utile, on le réalise; aussi le mal ne provient-il que de l'ignorance. Dans cette théorie, le mal peut à peine être considéré comme une affaire de la liberté consciente, mais comme quelque chose qui n'arrive pas avec une claire conscience. « Personne n'est volontairement méchant. »

Pour Platon, la vertu ne dépend pas davantage de notre liberté; la vertu est une science. — Platon distingue trois parties dans l'âme humaine, l'esprit raisonnable (νοῦς), le désir (ἐπιθυμία), l'énergie (θυμός). L'objet propre de l'esprit (νοῦς) est l'intelligible, l'éternel. « Il a une affinité naturelle pour le divin; il est très semblable à ce qui est divin, immortel, intelligible, simple et identique. Étant tel et de telle nature, lorsqu'il sort du corps sans en rien entraîner après lui, il se rend vers ce qui est immatériel comme lui-même, et, ce but

⁽¹⁾ Nous ne parlerons pas du néo-platonisme, qui n'a fourni aucun élément original à la doctrine que nous étudions; sans doute Origène a puisé dans le néo-platonisme, comme dans le platonisme, mainte idée platonicienne ou stoïcienne; mais il ne s'agit pas alors d'un apport d'origine néo-platonicienne.

⁽²⁾ Si nous parlons de Socrate, c'est que sa théorie éthique est étroitement liée à celle de son disciple Platon, si bien que celle-ci ne s'explique que par celle-là.

une fois atteint, il entre en possession du bonheur véritable. » (*Lois.*)

Cette raison divine qui est en l'homme le pousse irrésistiblement au bien, ou plutôt elle l'y pousserait, si elle régnait en lui sans partage; car, pour Platon comme pour Socrate, nul ne peut éviter d'accomplir ce qui est conforme à la raison. Si la science dominait pleinement en nous, nous réaliserions le bien dans sa plénitude. Mais la partie mortelle de l'âme (τὸ θνητόν καὶ ἄλογον) empêche la réalisation de cet idéal en nous, et change la science en *opinion*; or, si la science du bien est invincible, l'opinion du bien ne l'est pas; on ne fait donc pas toujours comme le croyait Socrate, ce qui est le meilleur dans notre opinion. Depuis qu'elle est unie au corps, l'âme raisonnable est tiraillée entre l'ἐπιθυμία et le θυμός; c'est en la fortifiant par la pratique de la philosophie que nous augmenterons son autonomie. Ce développement de la vraie connaissance du bien ne peut d'ailleurs pas être vraiment considéré comme un acte de notre liberté; en maints passages, Platon montre que, par nature déjà, certains hommes sont davantage, d'autres moins capables de cette connaissance et portés vers elle; il ne manque pas chez lui d'affirmations d'après lesquelles l'âme est limitée, soit par l'union avec le corps matériel, soit dans ses rapports avec la vie générale de la nature, comme par exemple quand il admet que les mouvements des astres peuvent influencer sur les destinées de l'homme.

Ce n'est pas à dire que Platon n'admette pas une certaine liberté, mais il n'entend pas ce mot au sens qu'il a pris dans les langues modernes. Nulle part Platon ne parle d'un pouvoir indépendant de la raison et de la passion, et qui se déterminerait par lui-même. La liberté pour lui est toujours dans l'intelligence, le νοῦς, qui seul est vrai et libre. Comme le dit Fouillée : « Le système de Platon demeure un intellectualisme

compliqué d'un certain fatalisme de passion ; c'est-à-dire qu'il admet la liberté dans l'intelligence, la fatalité dans la passion. Il entend par liberté la tendance sans obstacle de l'intelligence au bien, son objet. L'âme agit tantôt sous l'influence des causes extérieures et de la matière, et alors elle est esclave ; tantôt en vertu d'un principe interne, qui est la tendance essentielle de la raison et de la volonté vers les Idées, et alors elle est libre. Raison, science, amour, tendance au bien, vertu, liberté, sont des termes synonymes ⁽¹⁾. »

Nous sommes loin, avec cette théorie, des affirmations d'Origène sur le libre arbitre ; cependant nous retrouvons des ressemblances dans leurs théories de la raison, si étroitement liées chez l'un et chez l'autre avec celles de la liberté. Platon, nous l'avons vu, insiste beaucoup sur l'affinité du νοῦς humain pour le divin ; la raison est véritablement le divin en nous. Chez Origène, nous avons la même idée d'une parenté d'essence entre la raison et Dieu ; c'est la raison λόγος, dont l'homme a été doué par Dieu, qui met un abîme entre lui et les autres créatures du monde animal et végétal (qui n'ont que la ψυχή et la φύσις). C'est le Λόγος ou Dieu lui-même qui parle à l'homme dans la raison. « Dieu, dit-il, pénétrant par une certaine vertu dans le νοῦς de chacun, pourvu que la pensée ne soit pas voilée et n'éprouve pas quelque empêchement de la part des passions, se révèle lui-même et révèle les autres objets intelligibles, à la raison éclairée de sa lumière ⁽²⁾. »

Pour Origène comme pour Platon, cette raison divine pousse l'homme au bien. Mais, d'après Platon, pour autant que la raison règne en l'homme, l'homme ne peut se soustraire à son action ; il ne dépend même pas de lui de la faire régner plus ou moins en lui, puisque

⁽¹⁾ FOUILLÉE, *Philos. de Platon*, T. II, livre IX, ch. 1.

⁽²⁾ *In Psalm.*, IV, 5, 7.

ses passions elles-mêmes ont un caractère fatal. Origène n'admet ni cet intellectualisme, ni ce fatalisme. La raison peut nous éclairer, sans que pour cela nous suivions ses conseils ; il faut encore « qu'il y ait accord, consentement, et inclination du *moi* (ἡγεμονικόν), qui se laisse persuader par tels ou tels arguments pour la chose en question ⁽¹⁾ ». — « Quant à accuser soit l'attrait sur nous des circonstances extérieures..., soit la faiblesse de notre organisation....., c'est absurde... ⁽²⁾ »

Si maintenant nous passons de l'anthropologie à la cosmologie, nous voyons que, — après Pythagore, — Platon enseignait la préexistence des âmes, dans le célèbre mythe de Phèdre, de l'entrée des âmes immortelles dans le monde terrestre. Comme Origène place la cause de la chute dans la mauvaise orientation du vouloir des êtres raisonnables, par laquelle ils se détournèrent de Dieu, — Platon ramenait la descente de l'âme dans un corps terrestre étranger et mortel, à son incapacité de s'attacher d'une manière durable à la connaissance du divin.

Le Dieu de Platon est un Dieu de l'ordre, qui a introduit l'harmonie dans la matière informe et qui régit tout d'après les lois de la sagesse et de la bonté. Souvent Platon concorde avec Origène en admettant que le mal est un désordre de la nature humaine, qui ne doit pas être ramené à Dieu mais à un certain choix de la part de l'homme ; — mais souvent, pour Platon, le mal semble être attaché à l'être créé comme une limitation nécessaire, comme une imperfection inhérente à tout ce qui est fini, et alors le rapport de l'homme avec le mal n'est plus tant un rapport institué par lui-même qu'un rapport fondé sur les propriétés de la nature et du monde.

D'après ce qui précède, nous voyons qu'au point de

(1) *Des Principes*, cap. cit., § 4.

(2) — — § 5.

vue moral, la doctrine origénienne de la liberté s'écarte tout à fait de la conception intellectualiste de Platon ; mais il faut reconnaître que la doctrine d'Origène est fondée sur des prémisses anthropologiques et cosmologiques très étroitement apparentées avec le platonisme, soit qu'Origène les aient empruntées directement à Platon, soit que (comme beaucoup d'historiens sont portés à l'admettre), ces idées et ces concepts ne lui soient parvenus que par l'intermédiaire de Philon ou du néo-platonisme.

Si nous passons de la philosophie de Platon à celle d'Aristote, nous voyons que celle-ci s'applique à une observation plus scrupuleuse des rapports de la réalité. Aristote part de l'expérience, et, saisissant dans la multiplicité des êtres leur caractère fondamental, il rencontre partout, principalement chez l'homme, l'activité. Dans Platon, l'intelligence absorbait la volonté, comme l'objet même de l'intelligence, l'idée, tendait à absorber tout le reste ; d'après lui, l'idéal une fois conçu par la raison se réalise de lui-même dans l'âme. Aristote oppose à son maître une analyse profonde de nos déterminations réfléchies (προαιρέσεις), et les distingue nettement des jugements de la raison et de la sensibilité. La raison, à elle seule, ne saurait mouvoir la volonté. Quant au désir, il meut sans doute, mais il ne donne qu'une première impulsion, et la volonté demeure libre de continuer l'action ou de la suspendre. Sans doute, la volonté ne peut s'empêcher de tendre au bien en général. Elle reçoit de Dieu cette détermination initiale, cette première impulsion au bien. Elle n'en demeure pas moins libre dans le choix des moyens. L'homme est donc le « père de ses œuvres ». Le vice et la vertu sont volontaires ⁽¹⁾. Ni l'un, ni l'autre n'existent ἀνευ προαιρέσεως.

(1) FOUILLÉE, *Philos. de Platon*, T. III, livre VIII, ch. viii.

Si nous comparons maintenant cette doctrine aristotélicienne de la liberté avec celle d'Origène, nous voyons qu'Aristote, comme Origène, reconnaît nettement dans la sphère morale l'activité de la volonté indépendante de toute causalité extérieure. Mais Aristote, contrairement à Origène, néglige de démontrer une telle liberté autrement que par un simple appel à l'expérience ; les stoïciens les premiers verront les difficultés du problème et tenteront cette démonstration ; aussi la doctrine origénienne de la liberté aura-t-elle plus de points de contact avec le stoïcisme qu'avec l'aristotélisme, bien que sa tendance morale s'écarte nettement du déterminisme stoïcien et se rapproche beaucoup du point de vue de l'auteur de la « Morale à Nicomaque ». — Ce que nous ne trouvons pas non plus chez Aristote, ce sont toutes ces spéculations cosmologiques et téléologiques qui, dans le système de l'Alexandrin, sont le résultat des manifestations de la liberté.

En résumé, la « Morale à Nicomaque » et les « Principes » affirment l'un et l'autre la libre autonomie de l'homme comme seul maître de ses actes⁽¹⁾. Mais on ne peut pas dire pour cela qu'Origène ait emprunté sa conception à Aristote ; on ne peut que statuer une analogie en grand, dans l'ensemble de ces deux systèmes⁽²⁾.

Nous avons déjà dit un mot du stoïcisme, à propos des adversaires rencontrés par Origène dans son affirmation de la liberté humaine. Il nous faut maintenant y revenir pour voir quels rapports la doctrine stoïcienne présente avec la sienne.

(1) Sans nier précisément la nécessité des motifs et leur influence sur l'action du vouloir.

(2) Au point de vue du vocabulaire, Origène, dans ses démonstrations de la liberté, fait quelques emprunts à Aristote. C'est ainsi que le mot *ἐνέργεια*, introduit dans le vocabulaire philosophique par Aristote, revient plusieurs fois dans le chapitre des « Principes ». (V. *Supra*, p. 16, note 1.) Mais on ne peut parler à ce propos d'une dépendance à l'égard d'Aristote ; car le vocabulaire aristotélicien était devenu, à l'époque d'Origène, d'un emploi philosophique courant.

Pour les stoïciens, il n'y a aucune différence d'essence entre Dieu et le monde ; le Dieu suprême est la Raison pénétrant Tout, de laquelle toute vie procède et à laquelle elle retourne. Le mal n'est pas véritablement un mal. L'imperfection du particulier est nécessaire à la perfection de l'ensemble. Les maux physiques n'arrivent qu'en conformité avec la loi naturelle. L'homme est responsable du mal moral ; mais le mal est conforme à la volonté divine et il a sa place dans le monde. Tout mal est indifférent. La raison humaine n'est pas séparée de la raison du monde, et la nature humaine n'est qu'une partie de la grande nature générale. Le Portique résume la tâche morale de l'homme en cette maxime : « Vivre conformément à la nature. » Le stoïcisme n'a pas réussi à trouver un accommodement entre le déterminisme qui résulte inévitablement de ses théories et la liberté de nos actions. Il considère bien la liberté de la volonté de l'homme comme la condition indispensable de l'activité morale ; mais son déterminisme naturaliste exclut par ses conséquences toute liberté.

Une autre tendance propre au stoïcisme est le matérialisme. Il n'y a rien de réel qui ne soit corps ; l'âme elle-même est de nature corporelle ; rien dans l'intelligence qui n'ait été dans les sens ; les images (*φαντασίαι*), auxquelles se ramène la pensée, ne sont que des sensations continuées ⁽¹⁾.

Origène est très éloigné de partager le déterminisme stoïcien, nous l'avons suffisamment montré ; et cependant sa doctrine de la liberté est très étroitement apparentée avec la philosophie stoïcienne, à laquelle elle emprunte toutes ses prémisses physiologiques. Qu'on en juge plutôt ! Les stoïciens divisent la nature en quatre catégories d'êtres, les non-organisés qui ont pour principe une simple *ἐξέτις*, les plantes qui ont une nature orga-

(1) Cf. ZELLER. *Die Philosophie der Griechen*, T. III, p. 71.

nisée (φύσις), les animaux qui ont une âme (ψυχή), les êtres raisonnables qui ont une âme raisonnable (ἡγεμονικόν) ⁽¹⁾. Non seulement Origène adopte cette division stoïcienne pour l'exposé de sa doctrine de la liberté ⁽²⁾, mais il adopte encore leur conception matérialiste de l'âme animale (ψυχή). Pour lui, la ψυχή est le lieu des images, le φανταστικόν τι καὶ ὁρμητικόν; c'est la doctrine stoïcienne, que la pensée a sa source dans les sensations ⁽³⁾. D'ailleurs, il faut reconnaître avec Denis que cette théorie, qui semble donner pour cause à la volonté humaine les images laissées en l'être pensant par la sensation, est une théorie qu'Origène adopte inconsidérément, et qui cadre mal avec le reste de son système. Dans d'autres passages de ses œuvres il rejette, du reste, nettement la théorie stoïcienne qui fait venir toutes les idées de la sensation et il se rapproche plutôt du spiritualisme platonicien; c'est ainsi qu'il dit quelque part : « Les stoïciens, supprimant toute essence intelligible, enseignent que tout ce qui est saisi par la raison l'est par les sens, et que la connaissance dépend de la sensation. Mais quoique, dans cette vie, les hommes doivent commencer par les sens et par les objets sensibles pour s'élever peu à peu à la notion des choses intelligibles, il ne faut pas s'arrêter à ce qui tombe sous les sens, ni dire que sans la sensation il est impossible de connaître les intelligibles ⁽⁴⁾. »

Quoi qu'il en soit, la théorie de l'ἔξις, de la φύσις et de la ψυχή est empruntée presque mot pour mot aux stoïciens. Quant à la *raison* qui chez Origène, comme chez les stoïciens, est le privilège de l'homme, elle est plutôt

(1) V. ZELLER. *Op. cit.*, T. III, p. 192.

(2) Voir le début des chapitres cités des « Principes » et de la « Prière ».

(3) Cf. ZELLER. *Op. cit.*, T. III, p. 71.

(4) *Contre Celse* ; VII, 37.

(5) Cette même théorie se retrouve dans Philon (*De mundo*, 1154 E), et dans Plotin (*Enn.*, IV, 7.)

conçue par l'Alexandrin à la manière platonicienne ⁽¹⁾. Pour Platon comme pour les stoïciens, la raison est d'origine divine; c'est un divin en nous; mais le Dieu des stoïciens se confond avec le Tout universel; c'est une force aveugle dont la loi coïncide avec la nécessité générale ou la Destinée; le Dieu de Platon est le Dieu transcendant, l'être libre, intelligent et bon, qui se révèle à l'homme dans la raison. Le Dieu d'Origène étant beaucoup plus proche du Dieu de Platon que du Dieu de Zénon, la *raison* d'Origène sera beaucoup plus voisine du λόγος platonicien que de l'ἡγεμονικόν stoïcien. D'ailleurs, Origène emploie pour désigner la raison le terme platonicien de λόγος; le mot ἡγεμονικόν, qui pour les stoïciens est synonyme de raison, signifie pour lui tout autre chose; c'est la faculté qui prend la direction de la conduite; c'est le *moi* qui doit, pour que les conseils de la raison ou les impulsions des images soient efficaces, les sanctionner par son consentement ⁽²⁾.

C'est ainsi qu'Origène, partant, pour l'érection de sa doctrine de la liberté, de principes authentiquement stoïciens, échappe au déterminisme naturaliste de cette école; et c'est ainsi que, si l'on peut établir sur ce point un rapport de dépendance entre la physique stoïcienne et la physique origénienne, on ne peut sans témérité statuer un pareil rapport au point de vue éthique.

(1) Nous l'avons déjà montré plus haut.

(2) Nous ne rappelons pas ce passage déjà cité des « Principes » (cap. cit., § 4).

*
* *

Nous voyons que le philosophe chrétien a pris dans les philosophies païennes tout ce qui convenait à sa construction ; mais il n'a jamais emprunté servilement ; il s'est toujours réservé le droit de modifier et de corriger les doctrines des autres en les interprétant.

Souvenons-nous que son but était d'élever, sur la base de la doctrine universelle de l'Église, un édifice philosophique⁽¹⁾. Si dans cette tentative il a transposé et altéré mainte idée chrétienne par l'adjonction d'éléments étrangers, il a eu d'autre part cette originalité de doter l'Église d'un système théologique avec lequel elle pût se placer sur le même terrain que les adversaires qu'elle avait à combattre. Il a eu surtout ce mérite de servir la cause de la vérité, en proclamant hautement, à l'encontre de ses contradicteurs gnostiques et païens, que ce qu'il y a de plus grand dans l'homme, c'est la liberté morale.

(1) Cf. *Des Principes*, I ; Introd., § 9.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres d'Origène

- Opera*. Ed. Delarue (4 vol.). — Paris, 1733-1759.
Opera. Ed. Delarue, recogn. J. P. Migne (Patrol. grecque, t. XI-XVII). — Paris, 1857-1863.
Opera omnia quæ græce vel latine existant. Ed. Monachi St Mauri, emend. Lommatzsch (25 vol.). — Berlin, 1831-1848.
De Principiis. Ed. Redepenning (1 vol.). — Leipzig, 1836.
The Philocalia of Origen. Ed. by J. A. Robinson. — Cambridge, 1893.
-

Ouvrages sur la philosophie d'Origène

- DENIS. — *De la philosophie d'Origène*. — Paris, 1884.
REDEPENNING. — *Origenes* (2 vol.). — Bonn, 1841.
FREPPÉL. — *Origène*. — Paris, 1868.
PRAT. — *Origène*. — Paris, 1907.
-

- KLEIN. — *Die Freiheitslehre des Origenes...* — Thèse. — Strasbourg, 1894.
P. MEHLHORN. — *Die Lehre von der menschlichen Freiheit, nach Origenes περὶ ἀρχῶν*. — Zeitschrift für Kirchengeschichte. II, 1878.
BOYER. — *La Rédemption dans Origène*. — Thèse. — Montauban, 1886.
-

Ouvrages sur les prédécesseurs d'Origène

- HERRIOT. — *Philon le Juif*. — Paris, 1898.
BRÉHIER. — *Les idées religieuses et philosophiques de Philon*. — Thèse. — Paris, 1907.
AUBÉ. — *Saint Justin*. — Paris, 1875.
DE FAYE. — *Clément d'Alexandrie* (Bibliothèque de l'Ec. des H^{tes}-Etudes, Sc. Relig., t. XII). — Paris, 1898. — 2^e édition; Paris, 1903.

Ouvrages généraux

DE PRESSENSÉ. — *Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne*. — Paris 1869.

THOMASIUS. — *Dogmengeschichte*. — Erlangen, 1874.

BONIFAS. — *Histoire des Dogmes*. — Paris, 1886.

HARNACK. — *Dogmengeschichte* (3 volumes). — (4^e édition.) — Tubingue, 1909.

ZELLER. — *Die Philosophie der Griechen* (5 volumes). — Leipzig, 1880.

FOUILLÉE. — *La philosophie de Platon* (4 volumes). — Paris, 1888.

PFLEIDERER. — *Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie*. (Religionsgeschichtliche Volksbücher). — Halle, 1904.

Encyclopédie des Sciences Religieuses. — LICHTENBERGER. — Paris, 1887. — (Article : *Origène*.)

Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche. — HERZOG-HAUCK. — (3^e édition). — Leipzig, 1910. — (Article : *Origenes*.)

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
PRÉFACE	VII
INTRODUCTION. — L'École d'Alexandrie. — La place d'Origène dans cette école. — Les idées des théologiens prédécesseurs d'Origène sur la liberté	1
CHAPITRE PREMIER	
Exposé de la doctrine origénienne de la liberté humaine.	9
I. — <i>Analyse des textes.</i>	
A). — Fragment du livre « Des Principes » (Livre III; ch. 1).	10
B). — Fragment du « Commentaire sur la Genèse » (T. III; ad caput I, vers. 14)	24
C). — Fragment du traité « De la Prière » (Ch. vi).	29
II. — <i>Examen des textes analysés.</i>	
Les adversaires d'Origène. Sa méthode. Sa thèse	33
CHAPITRE II	
Rapports de la doctrine origénienne de la liberté humaine avec l'ensemble du système	59
CHAPITRE III	
Sources philosophiques de la doctrine origénienne de la liberté humaine (Platonisme, Aristotélisme, Stoïcisme)	69
BIBLIOGRAPHIE	81

Vu :
Le Président de la soutenance,
 E. DE FAYE.

Vu :
Le Doyen,
 E. VAUCHER.

